

Univerzita Karlova v Praze

Filozofická fakulta

Latinská legenda raného středověku, její topika a vztah k českému prostředí

(Latin Medieval Hagiographie, its Structure and Influence in Bohemian Lands)

**Obraz christianizace v legendách o prvních křesťanských
panovnících evropských národů raného středověku**

Bakalářská práce

Jakub Izdný, historie (PS)

Praha 2008.

Vedoucí práce: PhDr. Václav Drška PhD.

Prohlašuji, že jsem svou práci vypracoval samostatně, s využitím uvedených pramenů a literatury.

V Praze dne 30. 7. 2008

Jakub Izdný

OBSAH:

1 - Úvod	4
1.1 - Okruh christianizovaných evropských panovníků	6
2 - Obecná charakteristika pramenů a literatury	8
3 - Felix Galia, letare et exulta: Pokřtění Franků	10
3.1 - Prameny k christianizaci Franků	10
3.2 - Chlodvík a Chrothilda	11
3.3 - Obraz christianizace Franků	12
4 - Infideles Burgundiones: Sigismund, christianizace Burgundů	14
4.1 - Prameny o sv. Sigismundovi	15
4.2 - Život a křest svatého Sigismunda	15
5 - At ubi ipse credens baptizatus est: Christianizace Britských ostrovů	16
5.1 - Bedova kronika	17
5.2 - Král Aethelberht a Berta z Kentu	18
5.3 - Augustinova misie	19
6 - Crescente fide christiana: Bořivoj a svatá Ludmila	20
6.1 - Legendy o svaté Ludmile	21
6.2 - Osobnosti prvního českého křesťanského páru	22
6.3 - Obraz christianizace Čech	24
6.4 - Umučení sv. Ludmily	25
7 - Populus vidit lucem magnam: Křest Maďarů	27
7.1 - Svatoštěpánské legendy	27
7.2 - Příchod křesťanství do Uher, Štěpánovo narození a křest	28
7.3 - Štěpánův život a vláda	30
8 - Christianizace Evropy očima legendistických textů: komparace materiálu	32
8.1 - Přijetí křtu panovníkem	33
8.2 - Misijní biskup	35
8.3 - Deo dilecta	36
8.4 - V tomto znamení zvítězíš	38
8.5 - Sigismund nikoliv vládce, ale mučedník: Odlišná role patrona kajících	40
9 - Závěr: Obraz prvního křesťanského panovníka raného středověku v legendě	42
Shrnutí	45
Bibliografie	46

1 - Úvod

Náboženství bylo vždy v historii jedním z nejzásadnějších momentů, a proto v dějinách najdeme zřejmě jen málo podobně výrazných mezníků, jakým je přijetí nové víry celým dalším etnikem. Proto není divu, že příběhy o přijetí víry se díky své historické funkci stávají úhelným kamenem dějin národů.

Ačkoliv postmoderní vědecký přístup nutí historika postupovat opatrněji vůči oněm „velkým vyprávěním,“ historie bude vždy založena alespoň dílčím způsobem na příběhu. Každé náboženství také disponuje vlastním výkladem dějin. A přestože historik nemůže tvrdit, že se jedná o jakousi nevyhnutelnou vůli osudu, přesto je nesporné, že náboženské představy a společenské systémy zformovaly „národy“ jednotlivých konfesí značně specifickým způsobem.

Tak můžeme bez nadsázky tvrdit, že to byly právě Konfuciovy myšlenky, co skutečně zformovalo čínskou říši do její dnešní velmocenské podoby.¹

Judaismus bezesporu vytvořil jednu z nejpozoruhodnějších dějinných zápletek euroasijské a nově euroamerické oblasti tím, že do ní implantoval značně rezistentní a osobitou kulturu, která posléze působila jako velmi silný katalyzátor dějinných zvratů.

A byl to islám, co učinilo z mnoha kočovných asijských kmenů sílu, jež po většinu středověku a celý novověk představovala jednu z největších a nejrozvinutějších světových říší. Dodnes se přes značný nacionální partikularismus a teologickou rozštěpenost jednotlivých směrů - vedoucí až k vzájemné nenávisti větší než té vůči „jinověrcům“ (což ovšem postihlo prakticky každé náboženství) - dá panislamismus počítat mezi důležitá světová hnutí.

Náboženství formují myšlení lidí a jejich počátek se tak stává jakýmsi přirozeným počátkem dějin, nebo aspoň jejich přelomem.

Pokud jde - čistě statisticky - o množství vyznavačů daných náboženství, pak by snad nejvýraznějším dějinným zlomem byla christianizace. Od svých počátků v oblastech Římské říše v prvních stoletích prvního tisíciletí po dnešní misie v nejexotičtějších zemích se totiž křesťanství stalo na počet zastánců nejúspěšnějším světovým náboženstvím. Ve svých variantách pak položilo podstatnou část základů „postmoderní“ západní společnosti a jeho hodnotami a světonázorem jsou dnes vědomě nebo alespoň podvědomě ovlivněny miliardy lidí, pokud vůbec můžeme mluvit o možnosti, že jím dnes je na světě někdo zcela nezasažen.

¹ A, jak tvrdil Ho Či Min, konfuciánská tradice posléze usnadnila přijetí komunismu ve východní Asii. (viz DUKER, William J., *Ho Či Min*, Praha 2003, s. 69-70)

Přijetí křtu je z tohoto jednoduchého důvodu pro každý tradičně křesťanský národ nejpodstatnějším dějinným mezníkem a snad tedy i nejzajímavějším tématem pro historikovo zkoumání.

Ve své práci bych se chtěl zaměřit na přijetí křtu v západních oblastech středověké Evropy (tedy i konfesně příslušejícím k dnešnímu západnímu římskokatolickému ritu), jež zůstává křesťanstvím dodnes nadále velmi ovlivněna a patří mezi nejtradičnější oblasti této víry. Christianizace tu probíhala typickým způsobem a představuje možná nejdůležitější rozmach nového náboženství, které se tu doformovalo do své nynější podoby díky vlivům svých nových vyznavačů – převážně indoevropských kmenů (a jen nemnohých dalších ugrofinských) obývajících Evropu.

S ohledem na to je tématem mé práce právě středověká legenda. Ta se totiž pro uvedené období stala jedním z nejtypičtějších pramenů, z nichž může historik vycházet. Rád bych ovšem předeslal, že mi nepůjde o historicky nejvěrnější obraz christianizace evropských národů. Chtěl bych se zaměřit především na legendu samotnou, jakožto historický pramen, jenž nám mnohem více než o svém objektu – světcích a událostech jeho života – vypoví o svém tvůrci.

Nejde mi tedy především o rekonstrukci objektivního historického faktu christianizace jako takového,² ale o obraz událostí v dobových pramenech s těžištěm ve zkoumání shod a rozdílů postojů pisatele. Pohled doby na události, jež měly značný historický význam, je podle mne stejně zajímavý jako tyto události samé.

Vzhledem k časové i geografické rozsáhlosti tématu budu přirozeně užívat komparativní metodu, která mi umožní pracovat s různorodým materiálem a systematicky učinit vhodné závěry.

Pro úspěšné provedení komparace je přirozeně nutné stanovit si jednoznačné podmínky pro zařazení do skupiny srovnávaných subjektů a tu pak jasně uzavřít. Ve své práci budu vycházet z diachronního přístupu, který odpovídá faktické situaci v Evropě. Christianizace evropských národů neprobíhala náraz, nové náboženství se šířilo v několika vlnách, které se díky probíhajícím etnickým změnám na mapě Evropy raného středověku protáhly prakticky na tisíc let.

Pominu samozřejmě christianizaci oblastí pod římskou správou v postklasické a pozdní antice, která přirozeně není zachycená bezprostředně v legendách a nezapadá vlastně do dějinného rámce medievistiky.

² Ten je v době postmoderní vědy stejně relativizován na úroveň nejpravděpodobnější možnosti.

Nebudu se zabývat severní Evropou, která byla definitivně a institucionálně christianizována až v období, kdy zbytek Evropy vstupoval do období vrcholného středověku a křesťanství už tu zapustilo pevné kořeny. Skandinávie ostatně stojí stranou natolik, že vývoj tu byl pro komparaci příliš specifický. Horním mezníkem je pro mou práci tedy rok 1000 a probíhající christianizace Maďarů.

Z typologického hlediska rovněž nebudu zabíhat do oblastí, jež tradičně patřily převážně do byzantského církevního vlivu, což by vyžadovalo samostatnou komparaci. Stranou ponechávám tedy christianizaci Rusi a Balkánu.

Ve své práci se zaměřím na obraz christianizace v těch legendistických textech týkajících se panovníků, spojovaných tradičně s příchodem křesťanství nebo jeho zakotvením v daném národě. Omezím se na ty, jimž nebylo křesťanství vysloveně vnuceno zvenčí, ale přijali je jako v podstatě dobrovolný akt, od něhož si bezpochyby slibovali mnoho pozitivního pro svou vládu (ať už v čistě politickém či dokonce v rituálně-magickém smyslu). Vystává tak poměrně jasná skupina několika panovníků, respektive jejich manželek(!), jež v rozsahu raného středověku přijala křest a začala být tradičně spojována s pokřesťanštěním svého národa.

1.1 - Okruh christianizovaných evropských panovníků

Historicky prvním kmenem pohybujícím se zcela mimo římskou říši, který přijal ortodoxní křest, jsou Frankové. Tato událost je v historické tradici jasně spojena s osobou Chlodvíka I., jenž se pro křest dobrovolně rozhodl pod vlivem své manželky Chrothildy a galořímského episkopátu reprezentovaného biskupem Remigiem. Novou víru přijal pravděpodobně do roku 500³ i za svůj lid, aby tak dovršil spojení franského kmene s nově nabytým územím v Galii.

V pořadí druhou vladařskou osobností jasně spojenou s christianizací národa je sv. Sigismund, burgundský král, který ortodoxní křest přijal ještě jako následník trůnu před

³ Tradičně uváděným datem byl rok 496-7 (např. W. Bleiber, *Das Frankenreich der Merowinger*, s. 54), ale v roce křtu se stalo předmětem diskuse, kterou reflektuje poslední literatura.

Zajímavé jsou v tomto směru poznámky E. Jamese. Ten jednak zdůrazňuje, že Chlodvíkova válečná akce proti Alamanům, s níž je, jak uvidíme, rozhodnutí franského krále o křtu spojováno, nebyla rozhodně jednorázovou (Frankové, s. 80-81) a tudíž se podle ní dá objektivně obtížně datovat. Za druhé, přestože jako důležité uvádí tažení z roku 506 (tamtéž, s. 85-6), což by nahrávalo křtu v nejzazším uvedeném termínu (508), připomíná, že např. Ian Wood odděluje obrácení na víru a okázalý křest (tamtéž, s. 123). Chlodvík se ke křesťanské víře určitě neobrátil těsně před smrtí. (V tomto směru je více než zajímavá narážka na Konstantina – viz níže v kapitole 3.3 – , který rovněž přijal křest až na smrtelné posteli.) Shrnutí literatury možno nalézt např. v R. Kaiser, *Das römische Erbe*, s. 89an.

rokem 515.⁴ Ačkoliv samostatné burgundské království nemělo dlouhého trvání, přijetí ortodoxie je zde rovněž dosti významné. Je ovšem jasné, že v tomto případě narazíme na specifitější obraz než jinde.

Přijetí křesťanství mezi Angly je spojováno s misíí vyslanou papežem Řehořem Velikým. Ta našla na ostrovech své působiště v království Kent, tehdy ovládaném králem Æthelberhtem (Ethelbertem), jenž (i díky své manželce Bertě z rodu Merovejců, jež bývá též počítána mezi svěťice)⁵ přijal křest někdy po roce 597.⁶ Také v tomto případě můžeme jednoznačně spojovat christianizaci Anglů s touto osobou křesťanského vládce, jenž byl rovněž později prohlášen za svatého.

V šíření křesťanství do střední Evropy můžeme za velmi podstatný mezník v důsledcích považovat christianizaci Čech, jako centrálního území, výhledově přirozeně politicky i geograficky vázaného na další velké vznikající státy v okolí (Polsko a Maďarsko). Církev etabloující se otonské Říše tu získala první definitivní opěrný bod (po zániku Velké Moravy) mimo tradičně germánské oblasti a využívala i místní „lidské zdroje“ k participaci na své misijní činnosti.

Samo přijetí křtu je tu tradičně spojeno s osobou knížete Bořivoje a jeho ženy - svaté Ludmily. Dojít k němu mohlo snad v polovině 80. let 9. století.⁷ V tomto případě už existuje rozsáhlá dobová, formálně skutečně čistě legendistická tvorba (dosud se původní legendy dochovaly pouze ve stínu hagiografických příběhů z kronik), o níž se můžeme při práci bezpečně opřít.

Dovršení christianizace evropského kontinentu je poté spojeno s pokřesťanstvením Maďarů, ugrofinských nájezdníků, kteří jako poslední výrazně pozměnili etnickou mapu západní a střední Evropy a sami pak spolu s Kyjevem působili jako hráz pronikání nájezdníků dalších. Jejich přijetí křtu navíc perspektivně znamenalo pokřesťanstvení oblastí, jež se brzy připojily k rozsáhlým zemím uherské koruny. I když v tomto případě už možná šlo díky jasnému vítězství nové víry na evropském kontinentu spíše o politický zápas mezi větvemi křesťanství, jež se začaly formovat (ve výsledku definitivně). Uhry se staly spíše triumfem západní větve

⁴ H. Wolfram (*History of Goths*, s. 313) uvádí, že Sigismund se musel stát křesťanem před rokem 514, neboť si získal svolení cestovat do Říma a navštívit papeže Symmachu, který v tomto roce (uvádí se 19. červenec) zemřel.

⁵ Jak uvedeno na webových stránkách digitalizované Katolické encyklopedie <http://www.newadvent.org/cathen/02519a.htm> [cit. 12. 7. 2008].

⁶ Tento rok lze vypočítat z *Bedových* údajů v souvislosti se smrtí Æthelberhta (s. 90, viz prameny ke kapitole 5). Ovšem jeho informace jsou dosti nepřesné. Podle H. Mayr-Hartinga (*Coming of Christianity*, s. 63 a 266-270) víme určitě jen, že se Æthelberht křesťanem stal a jediným jistým datem je pak jeho úmrtí v roce 616.

⁷ V tomto směru stěžejní nejnovější prací je D. Třeštík, *Počátky Přemyslovců*, kde na s. 312-347 podrobně rozebírá akt křtu a jeho politické i náboženské okolnosti. Datum křtu pak poměrně odvážnou, ale solidní hypotézou určil do roku 883.

křesťanství s novým císařstvím na úkor „ortodoxní“ východní církve a impéria „románských“ císařů.

Křesťanská tradice je v Maďarsku opřena o osobu sv. Štěpána-krále, jehož legendy pak poslouží jako pramen. Osobnost svatého Štěpána zapadá do kontextu doby Evropy kolem roku 1000 a Štěpánova korunovace je součástí univerzalistické koncepce Oty III.⁸

V takto vymezeném okruhu budu pátrat především po společných obsahových motivech jednotlivých legend. Otázkou je, co mají tedy jednotlivé obrazy přijetí křtu společného, jak by vypadal obraz typického středověkého vladaře přijímajícího křest, co legendistické příběhy naopak výrazně odlišuje a jaké závěry můžeme z tohoto srovnání učinit.

Budu se přirozeně zajímat i o vztah legendárního obrazu k vědecky ověřeným skutečnostem, ale jen v konkrétních případech, které mají vzhledem k výše uvedeným otázkám vztah.

Při kladení těchto otázek se v závěru zaměřím také na srovnání legendistických textů pozdějších – tj. hlavně domácích a maďarských – s dřívějšími. Zásadní je, zdali střední Evropa vnímala svou christianizaci podobně jako kdysi germánské kmeny, jestli se obracela k podobným vzorům a typům. Přestože nezastávám – ostatně to asi jen málokterý soudný historik – teorii o jediné možné cestě historického vývoje, je vcelku představitelné, že střeoevropská etnika se ve vztahu k „civilizovanému světu“ západu nacházela na konci 1. tisíciletí v podobné situaci jako o pět set let dříve Germáni k Římu.⁹ Na obrazu christianizace bych rád tyto podobnosti našel.

2 - Obecná charakteristika pramenů a literatury

Jak už téma mé práce předjímá, základním pramenem pro ni budou raně středověké legendy. O kritice legendy jako historického pramene bylo už popsáno mnoho stran. Je jasné, že se s legendami musí zacházet jen velice opatrně, ale vzhledem k mému tématu – nejedná se mi o historické skutečnosti christianizace, ale o její zobrazení v legendistických textech – mohu úvahy na toto téma opomenout, aniž bych se dostal do konfliktu se zásadami historické

⁸ Takto vykládá východní politiku Oty III. velká část literatury. Nejnověji česky H. Keller, *Otoni*, s. 60an., kterému v doslovu přitakává J. Sláma (tamtéž s.107). Z druhé strany se k této otázce vyjadřuje Gy. Györfy (*König Stephan*, s. 110-117), který zdůrazňuje, že ve skutečnosti zůstalo jen u koncepce imperiální myšlenky a Uhry stály vždy stranou. Král Štěpán I. pak v tomto směru provozoval vlastní politiku.

Více k Štěpánově korunovaci v kapitole 7.3 (pozn. 121)

⁹ Tuto situaci popisuje například H. Wolfram, *Formování říší*.

práce. Legenda je sama o sobě skutečností středověkého literárního života a jako s takovou s ní hodlám pracovat, bez ohledu na „pravdivost“ jejích historických údajů. Ostatně jen tímto způsobem se můžeme dobrat dalšího poznání důležitého pro historickou kritiku tohoto pramene.

Je nutno poznamenat, jak už jsem naznačil v předchozí kapitole, že v případech prvních germánských křesťanských panovníků nevycházíme jen z dobových formálně legendistických textů. Myslím ale, že s ohledem na provázanost středověké literatury můžeme zařadit texty o přijetí křesťanství obecně do jedné, legendistické formě příbuzné skupiny a pro historickou komparaci s nimi tak pracovat.

Navíc užiji jako zástupný pramen kroniku, což bývá často do jisté míry jen kompilace několika středověkých literárních útvarů. Mnohé příběhy zaznamenané kronikáři z legendistických textů vycházely, další se při nedochování starší nebo jakékoliv jiné legendy o zmiňovaném světcí začaly jako samostatná legenda prezentovat.¹⁰ V jiných případech zase legendy začínají přecházet až do kronikálních forem, zvlášť pokud kompilují životy více světců.¹¹

Při své práci samozřejmě opomímám pozdní legendistickou tradici, která posléze přirozeně narůstá, ale její vypovídací hodnota pro dané období se geometrickou řadou snižuje, pokud nevychází bezprostředně ze starší tvorby, kterou pak přirozeně upřednostňuji.

Hned v úvodu bych rád ještě předeslal, že struktura pramenů mě už při nejpovrchnějším seznámení s tématem vedla k závěru, že těžiště příběhu nespočívá bezprostředně v roli vladaře, ale jaksi se přesouvá i na roli manželky, která v příběhu křtu často hraje svou nezastupitelnou roli a v některých případech je dokonce příběh konstruován na základě jejího života. Proto jsem zvolil názvy podkapitol, jež postihují obě osobnosti manželského páru. Jak později v práci objasním, má tento přístup svou logiku.

Jednotlivé prameny jsou použity v edicích a to tak, jak je uvedeno v bibliografii. V kapitolách o pramenech tedy na ně nebudu už blíže odkazovat.

¹⁰ Tak se osamostatnila původně jen pražským kronikářem Kosmou vyprávěná legenda o pěti bratřích (viz prameny ke kapitole č. 6: Kosmova kronika, s. 68-72). Z Řehořovy kroniky zase čerpá legenda o svaté Chrothildě (viz kapitolu 3.1).

¹¹ V tomto směru je reprezentativní z užitých legend tzv. Kristián (viz prameny ke kapitole č.6).

3 - Felix Galia, letare et exulta: Pokřtění Franků

Pokud považujeme za datum zániku starověku pád Západořímského císařství roku 476, pak podobně začátkem středověku může být – dnes ovšem zpochybňovaný – tradičně uváděný rok Chlodvíkova křtu 496.¹² Je snadné být prorokem 1500 let po dané události, ale historik si ve své práci může dovolit i tento luxus.

Přijetí křtu vládcem jednoho z nejprogresivnějších etnik v západní Evropě, jenž ve své správě, politice a nakonec i víře navázal na pozdně římskou tradici, se ukázalo být jednou z nejvíce dějinyotvorných událostí Evropy. Chlodvík pro novou víru získal kmen, jenž stál u zrodu přinejmenším dvou moderních evropských států a spojil tak definitivně křesťanskou ortodoxní víru lidu s náboženstvím vládnoucí moci.

Přitom se tak stalo v době, kdy valná většina germánských kmenů pohybujících se po troskách západořímské říše vyznávala ariánskou formu křesťanství. Právě díky expanzi Franků se ovšem prosadila ortodoxie a ortodoxní vládnoucí vrstva splynula snáze s etnikem ve stejné víře. Ostatně právě franská elita se později stala zakladatelkou restituovaného západního císařství.

3.1 - Prameny k christianizaci Franků

Rozhodně stěžejním pramenem pro celé toto období je kronika Řehoře z Tours – *Historiarum libri decem* (dále jen *HLX*) z počátku 7. století. Jedná se o jediný zdroj pro historický popis mnoha událostí raných merovejských dějin Franské říše. Je samozřejmé, že tento pramen nemá primárně legendistickou formu, ale řada jednotlivých příběhů zde má ráz uceleného legendárního vyprávění - zřejmě čerpaný ze starších legend - a, jak uvidíme, stal se hlavním zdrojem pro řadu později utvořených legendistických textů. Legendisticky působí i sám příběh o pokřtění Franků, jenž je spojen s historickým podáním o zázračném vítězství nad Alamany.

Samostatně se k těmto událostem vyjadřuje legenda *Život svatě Chrothildy* (*Vita sanctae Chrothildis* - dál jen *VCh*), jež se zaměřuje především na osobu světice, ovšem v případě křtu Franků podává velmi plastický obraz. To je dáno dozajista tím, že příběh Chlodvíkova pokřtění je výrazně čerpán z *Řehořovy kroniky*. Přes tuto nepůvodnost popisovaného příběhu a přestože legenda je pramenem poměrně pozdním z hlediska popisovaných událostí,¹³

¹² O posunu data z tradičního 496 na dobu pozdější až k roku 508 viz pozn. 3.

¹³ Komentář k *VCh*, s. 341 uvádí, že legenda je zhruba z 9. století.

obsahuje přirozeně řadu postřehů, které nám pomohou vytvořit celkový dojem o obrazu christianizace Franků.

3.2 - Chlodvík a Chrothilda

Chlodvík byl syn meroveovského vladaře Childericha. Jeho osobní zásluhy o říši Franků jsou nesporné, neboť to byl právě on, kdo v podstatě vytvořil jejich jednotné panství v Galii. V době jeho nástupu k moci, jak tvrdí Řehoř z Tours,¹⁴ vládl nad značnou částí Galie z města Soissons „král Římanů“ Syagrius. Chlodvík podle Řehoře utvořil koalici franských kmenů¹⁵ a Syagria porazil a zabil. Vytvořil tak skutečně značně velké království, v němž si upevnil svou osobní moc.¹⁶

V legendě o Chrothildě toho naopak o osobnosti Chlodvíka před sňatkem mnoho nenalézáme.

Manželkou franského krále se tedy stala neteř burgundského krále Chrothilda (Chrodichilda nebo počeštěně Klotilda) a to přesto, že, jak tvrdí Řehoř, měl už vlastního syna „ze souložnice“.¹⁷ O tomto synovi samozřejmě legenda *VCh* neví.

Jinak v úvodu *VCh* v podstatě opakuje poměrně stručné vyjádření Řehoře k původu Chrothildy (žádná nová fakta nepřináší) a pouze upravuje Řehořovo konstatování, že král Gundobad obě své neteře, dcery jím zabitého bratra Chilpericha, vyhnal, do poněkud logičtější formy, že starší Chrona byla vyhnána a druhá Chrothilda zůstala u dvora, aby tam na ni později mohli vůbec Chlodvíkovi lidé narazit, v čemž je samozřejmě spatřován úmysl Boží.¹⁸

Oproti Řehořovi legenda vlastně pouze rozvádí námluvy krále Chlodvíka a přináší také podrobnější informace o získání souhlasu krále Gundobada se sňatkem, ovšem tady jde zřejmě o literární vsuvky.¹⁹

Pokud jde o dobu po křtu, Chlodvík úspěšně táhl proti ariánským Vizigótům na jihozápadě Francie, mezi ariánstvím a katolictvím lavírujícím Burgundům a dokončil sjednocování říše výpadem na východ proti zřejmě pohanským Ripuárským Frankům a likvidací ostatních

¹⁴ *HLX*, s. 71: „...Siacrius Romanorum rexi, Egidi filius, apud civitatem Sexonas, quam quondam supra memoratus Egidius tenuerat, sedem habebat.

¹⁵ *HLX*, s. 71: „Super que Chlodovechus cum Ragnechario, parente suo, quia et ipse regnum tenebat, veniens...”

¹⁶ E. James (*Frankové*, s. 71-73 a 80) radí být ke zprávám o Syagriově moci skeptický a v Chlodvíkově vítězství nad ním vidí spíše Řehořovu metaforu pro Frankovo ovládnutí trosek římské moci v Galii, které bylo jistě složitější.

¹⁷ *HLX*, s. 74: „...habens iam de concubina filium...”

¹⁸ Srovnej *HLX*, s. 73-74 a *VCh*, s. 342.

¹⁹ *VCh*, s. 342-343.

franských králů v Galii. Jako ortodoxní pak také mohl uzavřít spojení s východořímským císařem. S těmito fakty nás seznámí spíše Řehoř v další, spíše historicko-politické části své kroniky.²⁰

Pro nás je zajímavý fakt, že podle líčení legendy byla dcera královny Chrothildy, Chrothilda mladší, provdána za jednoho z vizigótských ariánských králů – Almaricha. Tady ovšem úsilí o šíření pravé víry sňatkem zklamalo a na záchranu své sestry museli po smrti Chlodvíka zasáhnout jeho synové.²¹

V životních osudech královny pak přirozeně legendista pokračuje. Chrothilda svého muže přežila a zažila ještě spory o trůn mezi svými syny a dokonce i vnuky. Z hlediska christianizace nás může zajímat pouze zakládání a upevňování středisek církevní správy, jež ale už v Galii měla své hlubší tradice.²²

3.3 – Obraz christianizace Franků

Dá se říci, že s ortodoxním křesťanstvím, v té době v Galii všudypřítomným, koketoval Chlodvík už delší čas. Snad v tom smyslu lze i interpretovat vstřícnost vůči požadavkům biskupa,²³ jenž prosil za navrácení části kostelního pokladu uloupeného Chlodvíkovými vojsky.²⁴

Chlodvík však doposud vyznával starou víru a – podle *VCh* – výzvu manželky, aby se dal pokřtít, odmítl.²⁵ Podle líčení kronikáře, se za ni postavil i ve chvíli, kdy jeho manželka žádala o křest svého prvního dítěte. Rád bych se ovšem pozastavil nad faktem, že, ač král původně křest syna odmítá,²⁶ nakonec k obřadu nějakým způsobem svolí, neboť k němu skutečně dojde.²⁷

Je zajímavé, že u *Řehoře* proběhne před křtem obsáhlá manželská slovní potyčka, kde musí udivovat nejen výřečnost právě porodivší královny, ale i fakt, že Chrothilda působí bezmála jako apologeta nové víry a je poučená v biblickém výkladu. Legendista života Chrothildy se

²⁰ *HLX*, s. 78 an. Legenda *VCh* (s. 345) mluví jen o tažení proti ariánským Gótům.

²¹ *VCh*, s. 345.

²² Tamtéž, s. 346-7. Následuje už jen líčení královniny smrti, již doprovází několik zázraků.

²³ Někdy za něj bývá považován přímo sv. Remigius (viz pozn. 116 v českém překladu *HLX*).

²⁴ Podle *HLX* (s. 72) Chlodvík zareagoval na požadavky biskupových posíl slovy: “Cumque mihi vas illud sors dederit, quae papa poscit, adimpleam.” Je evidentní, že měl k přáním kněze respekt, snad daný vážností jeho úřadu mezi obyvateli dobytého území.

²⁵ *VCh*, s. 343: „Deos meos non derelinquam et Deum tuum non colam. . .

²⁶ Podle *HLX*, s. 74 namítl na její pochybnosti o starých franských bozích: “Deorum nostrorum iussione cuncta creantur ac pruderunt. Deus vero vester nihil posse manifestatur, et quod magis est, nec de deorum genere esse probatur.”

²⁷ I když podle *Řehoře* jen díky “nádheře a tajemnosti” obřadu, již se Klotilda snaží přesvědčit manžela. (*HLX*, s. 74: “...quo facilius vel hoc misterio provocaretur ad credendum, qui flecti praedicationem non poterat.”)

dokonce nad rozhodnutím o křtu novorozeného Ingomera²⁸ ani nepozastavuje. Křesťanská matka dala syna pokřtít, jakoby vůbec nezáleželo na vůli jeho královského otce.²⁹ Jak se zdá, legendista zvýrazňuje roli světice a jejího vlivu na krále do té míry, že se Chlodvík zdá téměř bezmocným.

Pro Chlodvíka je posléze ovšem první křest důkazem o nevhodnosti nové víry – syn Ingomer totiž brzy umírá. To pochopitelně vede k výčtkám manžela, obhajujícího staré pořádky.³⁰

Je ovšem zajímavé, že váha přesvědčení a vlivu matky zůstala po tomto fatálním „neúspěchu“ nové víry neotřesena, neboť dokonce i druhé dítě je pokřtěno a i když druhý Chrothildin syn po obřadu také onemocní, nakonec se uzdraví.³¹

Z toho všeho je vidět, že, ač to není v legendách zdůrazňováno, muselo mít podle nich slovo matky v rodinných záležitostech vladařských rodů dostatečný význam, aby mohla křesťanská manželka vůči pohanskému manželovi prosadit křest. O bližších podrobnostech ovšem oba texty mlčí.

K definitivnímu zlomu podle Řehoře dochází v době, kdy král válčí s Alamany. V momentě nepříznivého vývoje bojové situace Chlodvík hledá pomoc u božstev a zřejmě shledává, že staří bohové mu už záruku záchrany a vítězství neposkytnou. Proto zasvěcuje výsledek bitvy Ježíši Kristu a slibuje mu změnu víry.³²

Královna Chrothilda, která dosud marně přesvědčovala svého muže k přijetí křtu, nyní po vítězné bitvě samozřejmě vycítila svou šanci a spolu se svatým Remigiem přiměla Chlodvíka ke změně víry. Zajímavé je legendistické podání Remigiovy apologie křesťanství před králem: „Bůh na nebesích je Králem králů a Pánem pánů. Sám říká: „Skrze mne králové kralují“ (Příslaví 8,15). Pokud bys v něj věřit chtěl a svatým křtem se očistil... přemohl bys všechny své nepřátele a s Ním pak po budoucí věky bez konce kraloval.“³³

²⁸ E. James (*Frankové*, s. 121) uvádí, že jméno je dílem merovejské, dílem je odvozeno od jména pohanského boha Yngviho.

²⁹ *VCh*, s. 343-344.

³⁰ *HLX*, s. 75: „Si in nomine deorum meorum puer fuisset decatus, vixisset utique;“ *VCh* prakticky opisem, s. 344: „Dicebat enim, quia, si in nomine deorum decaretur puer, utique vixisset.“

³¹ Srovnej *HLX*, s. 75 a *VCh*, s. 344.

³² *HLX*, s. 75: „...si mihi victuriam super hos hostes induleris et expertus fuero illam virtutem, quam de te populus tuo nomine dicatus probasse se praedicat, credam tibi et in nomine tuo baptizare.“ *VCh* dramatictější podává na s. 344 „rex... elevatis ad celum oculis, perfusus lacrimis, dixit: „Te credo, Iesu Christe, qui venisti mundum salvare. Te Deum verum adoro, que colui respuo, libera me a presenti periculo; *servus enim tuus sum ego*.““

³³ *VCh*, s. 344: „Est deus in celo Rex regum et Dominus dominorum; ipse enim dixit: *Per me reges regnant*. In quem si credere volueris et sacro baptismate ablatus fueris ... omnes inimicos tuos superabis et in futuro seculo cum eo sine fine regnabis.“

Král Chlodvík v Řehořově kronice ostatně dává najevo, že příklon k novému náboženství za jeho osobu je v této chvíli již jasně vyřešen a není si nadále jist jen reakcí „svého lidu“. Je mu zřejmě jasné, že jako vládce by víru nepřijímal jen jako soukromá osoba. Frankové však s přijetím křtu souhlasí.³⁴ Situaci zjednodušuje legendista, který pominutím otázky – byť zřejmě předem domluveného – konsensu franských velmožů poněkud anachronicky činí z Chlodvíka prostého autokrata, jenž se sám rozhodne pro přijetí víry a jeho vůlí se už pak musí řídit i ostatní.

Během samotného obřadu je Chlodvík označen Řehořem z Tours a podle něj samozřejmě i autorem *VCh* jako „nový Konstantin“³⁵ a Remigius mu dává jasné poručení pro vládce, který se právě přiklonil ke křesťanství: „Měj v úctě, co jsi ohněm ničil, a nič ohněm, co jsi měl v úctě!“³⁶

Tímto náznakem a předchozí aklamací nové víry Franky nás *HLX* přesvědčuje, že křest Chlodvíka byl spojen s křtem celého národa. Výslovně je v kronice zmíněn křest Chlodvíkových sester.³⁷

Obraz křtu franského krále je v historické tradici jedním z nejoblíbenějších. Jak dále uvidíme, poskytne nám Chlodvíkův příběh takřka dokonalou šablonu z níž můžeme vycházet při komparaci materiálu.

4 - Infideles Burgundiones: Sigismund, christianizace Burgundů

Křest Burgundského kmene se už od prvního momentu zkoumání projevuje jako značně specifický. Králové před přijetím do rodiny ortodoxních vladařů (ve své době téměř prázdné) nebyli pohany ale ariány. Taky se nedá říci, že by měla čas vzniknout nějaká delší tradice o přijetí křtu, neboť brzy po změně víry bylo Burgundsko připojeno k rozrůstajícímu se království Franků. Přesto i zde je první ortodoxně křesťanský král svatořečen a případ si už jen proto zaslouží naši pozornost.

³⁴ *HLX*, s. 77: „Mortalis dues abigimus, pie rex, et Deum quem Remegius praedicat inmortalem sequi parati sumus.“

³⁵ *HLX*, s. 77: „Procedit novos Constantinus ad lavacrum...“; *VCh*, s. 344 prakticky totéž.

³⁶ *HLX*, s. 77: „...adora, quod incendisti, incende quod adorasti.“

³⁷ *HLX*, s. 77-8.

4.1 - Prameny o sv. Sigismundovi

Stejně jako v případě sv. Chrothildy a Franků se v tomto případě můžeme obrátit na franskou *Řehořovu kroniku* (*HLX*). Řehoř se zabývá osudy burgundského krále jen krátce, ale výrazné zlomy v jeho životě zde vystihuje. Přirozeně ovšem neličí Sigismunda (Sigimunda) jako světce, naopak zdůrazňuje jeho negativa, za která byl posléze trestán osudem.

Ve zcela jiném duchu k postavě svatého krále přistupuje přirozeně jeho legenda - *Passio sancti Sigismundi regis* (*PSS*). Odhaduje se, že jako samostatná práce vznikla cca v 7.-8. století.³⁸ Jak ale uvidíme, jedná se o typické passio, čímž *PSS* vybočuje z rámce legend, jež jsem dosud citoval a citovat budu. Klade důraz na světcovo umučení a zázraky, které se děly kolem mrtvých těl.

4.2 - Život a křest svatého Sigismunda

Jak *Řehoř*, tak legenda *PSS* nám o burgundských dějinách sdělují bezmála totéž. Máme také jen málo možností jak výpovědi korigovat.

Martyr Sigismund byl synem krále Gundobada, jenž sám musel překonat při cestě k moci bratrské rozpory.³⁹

O konverzi Burgundů prameny mnoho nevědí. Sigismund, se na dějinném jevišti objevuje už jako křesťan.⁴⁰ Naprosto chybí jakákoliv zápletko o přijetí víry světce, která by v prostředí mezi ariánskými Burgundy mohla být jistě dostatečně literárně využitelná. Také zde prakticky chybí jakákoliv zmínka o soudobé duchovní autoritě u Burgundského dvora, kterou bychom u prvního burgundského ortodoxního krále očekávali - Avitovi z Vienne. Kněží jsou v *PSS* zmiňováni spíše neurčitě a v množném čísle, jako sbor moudrých k poradě,⁴¹ a to až dokud nedojde k objevu a přenesení umučených svatých těl. Nijak se ovšem neobjevují ve spojení s konverzí světce nebo národa.

Pokud jde o politické okolnosti života svatého Sigismunda, předpokládá se, že se na vládě svého otce podílel už delší čas (uváděn je rok 501) a k moci se dostal v roce 516. Jako ortodoxní křesťan mohl hledat oporu proti svým sousedům jen v Byzanci. Definitivní zlom nastává nejpozději po vraždě Sigismundova syna z prvního manželství. Smrt Sigiricha –

³⁸ Úvod k *PSS*, s. 329.

³⁹ *PSS*, s. 334.

⁴⁰ Srovnej *PSS*, s. 335; *HLX*, s. 100.

⁴¹ *PSS*, s. 336.

vlastně vnuka ostrogótského krále – mu ale zneprátelila Ostrogóty.⁴² Burgundi se ocitli v politické izolaci a tváří v tvář rozpínavosti Franků.

Legenda samozřejmě opomíjí jak smrt Sigiricha, tak politické okolnosti ostrogótského a franského útoku. Neopomíjí ovšem fakt, že král v této těžké době odešel do ústraní kláštera, kde podle *Řehoře* jistě hledal spásu a klid duše.⁴³

Tak se stane, že s útočícími Franky bojuje místo Sigismunda jeho bratr a spoluvládce Godomar. Sigismund se místo boje stává snadnou kořistí útočníků. Je zajat a posléze zabit.

Ač dosud vytvářel dost negativní obraz krále, *Řehoř* v tomto okamžiku stojí za Sigismundem. Ve chvíli, kdy králi hrozí smrt z rukou jeho věznitele Chlodomera, ústy biskupa Avita z Vienne marně varuje franského krále před krutostí.⁴⁴ Za vraždu muže, jenž se kál ze svých hříchů a vytrpěl si mnohé od svých přemožitelů, skutečně stihne Chlodomera smrt ve válce proti Burgundům.

Co nás možná zaujme je fakt, že zajetím krále a zločinem vraždy jsou vinni Burgundové, zatímco Frankové si nechtějí potřísnit krví ruce.⁴⁵ Možná příznačně zde působí zmínka o jejich nevěrnosti. Nejedná se samozřejmě o otázku víry, ale v dalších úvahách se k tomu ještě vrátím.

Legenda dále pokračuje líčením zázraků nad mrtvými těly Sigismunda a jeho manželky a samozřejmě nezbytným prvkem - tedy přenesením světce a zbožným pohřbem. To však jsou jistě už záležitosti okrajové a jak si posléze ukážeme, Sigismundův příběh bude nadále tvořit spíše negativní vzor, což je fakt, jimž se budu muset zabývat zvlášť.

5 – At ubi ipse credens baptizatus est: Christianizace Britských ostrovů

Na Britských ostrovech narážíme na řadu specifických okolností, jež se podepsaly na přijetí křtu i na obrazu, který zde o tom byl vytvořen. Podstatná je územní roztržštěnost obou největších ostrovů, přičemž každá část měla ve středověku svá specifika i v otázce víry.

⁴² Shrnuje podle H. Wolframa, *History of Goths*, s. 312-313. Zabití syna samozřejmě neváhá popsat *Řehoř* z Tours (*HLX*, s. 101).

⁴³ *PSS* s. 337, *HLX*, s. 101-2.

⁴⁴ *HLX*, s. 102: "...fietque tibi uxoriq[ue] et filiis tuis, quod feceris Sigimundo et coniungi ac liberis eius."

⁴⁵ *PSS*, s. 337: "Burgundiones, ut infidelitas eorum plenissime appareret, Francis se ex integro dederunt, promittentes ut sanctissimum virum Sigismundum ... perquirentes, eis vinctum traderent. (...) s. 338: Franci... ne manus suas ad sanguinem innoxium effudendum cruentarent, ipsorum Burgundionum usque ad locum destinatum perducendum miserunt..."

Přežívaly zde zlomky pohanství, římského křesťanského panství a to vše bylo překryto několika zábory germánských kmenů, jež neměly přestat ani v dalších letech.

Z hlediska misijní činnosti se zde promítaly přinejmenším tři faktory:

Prvním bylo tradičně přetrvávající iroskotské klášterní křesťanství, jež se stalo do jisté míry baštou ortodoxie v západní Evropě v době ariánských barbarských království, ale postupně se vyvinulo ve specifickou formu ortodoxie.⁴⁶

Druhý podstatný vliv bylo posléze „sousedství“ merovejské ortodoxní franské říše, jež, jak si ukážeme, měla své zájmy i za severní mořskou hranicí.⁴⁷

Třetí a nakonec zřejmě nejpodstatnější byly ambice Říma, papeže Řehoře a jeho misionáře Augustina, pozdějšího arcibiskupa z Canterbury. Tento proud budu ve své práci sledovat.

Tradičním rokem pro přijetí křtu, jak již uvedeno v úvodu, je 597, což je údaj odvozený z Bedových děl a týká se jednoho z anglických králů – Æthelberhta.

Také zde narazíme na jistá specifika, ale jak věřím, i zde nalezneme klasický typ obrazu christianizace, jak jej středověké prameny podávají.

5.1 - Bedova kronika

Podobnou roli jako Řehoř z Tours pro franské dějiny (a stejně jako Isidor ze Sevilly u Vizigótů, Pavel Diaconus mezi Ostrogóty a Saxo Grammaticus v Dánsku) sehraává Beda Venerabilis pro středověké Britské ostrovy. Jeho *Církevní dějiny anglického lidu* (dál jen *Beda*), jsou zřejmě nejobsáhlejší a v mnoha ohledech jedinečný pramen pro celou řadu událostí týkajících se Britských ostrovů. Beda knihu dokončil v roce 731 - tedy 4 roky před svou smrtí - jako vyvrcholení svých historických prací. Proslulost a vážnost již se autor těšil mu posléze přinesla i svatořečení.⁴⁸ Jeho práce podává obraz christianizace anglického lidu především z pozice misie Augustina z Canterbury, mnicha vyslaného na Britské ostrovy papežem Řehořem I.

⁴⁶ K tomu např. H. Mayr-Harting (*Coming of Christianity*, s. 78-113).

⁴⁷ Viz dále pozn. 52 o Bertě.

⁴⁸ Bede, *Ecclesiastical History*, s. I.

5.2 - Král Aethelberht a Berta z Kentu

Král Aethelberht (560-616) byl jedním z nejvýznamnějších králů Anglů. Podle Bedových vlastních slov vládl nad celým územím až k řece Humber, tedy nad všemi jižními Angly.⁴⁹ Pokud víme, Beda svého hrdinu poněkud přeceňoval.⁵⁰

Je to také Beda, kdo se zmiňuje o tom, že před návštěvou misie z Říma měl Aethelberht kontakty s křesťanstvím a to především díky své ženě Berthě. Podle kroniky se zavázal jejím rodičům umožnit jí vyznávání její víry a to za přítomnosti vlastního biskupa jménem Liudhard.⁵¹

Bertha byla dcerou krále Chariberta I., jenž sídlil v Paříži. Zřejmě v tomto případě šlo o christianizační – sňatkovou politiku, praktikovanou prospívajícím nejdůležitějším ortodoxním křesťanským rodem na evropském kontinentě.⁵²

Po křtu se na krále obrátil i papež Řehoř ve svém listě, jenž přináší Bedova kronika.⁵³ Je zde rozvedena klasická myšlenka o panovníkovi, jehož moc nad druhými mu byla dána Bohem. Aethelberht je tu přirozeně napomínán k christianizační práci – rozšiřování křesťanství a vyvracení pohanství. Je zde zmíněn v tomto směru i Konstantinův vzor. Přirozeně je král napomínán k poslušnosti Bohu skrze biskupa Augustina.

Další část dopisu obsahující obvyklé Řehořovo téma – poslední soud – už pro mou práci není podstatná.

Aethelberht přirozeně obnovuje podle kroniky starší kostely a pro účely nového křesťanského královského pohřebiště zakládá klášter.⁵⁴ Jsou také vystavěny nové kostely ve větších městech.⁵⁵

Král přežil o několik let svého duchovního pastýře Augustina a zemřel 24. února 616.⁵⁶ Pohřben byl vedle své ženy, o níž kronikář po křtu jejího manžela už neuvádí žádné podrobnosti.

⁴⁹ Beda, s. 44-45: „Erat... rex Aedilberct in Cantia potentissimus, qui ad confinium usque Humbrae fluminis maximi, quo meridianes et septentrionales Anglorum populi dirimuntur, fines imperii tetenderat.

⁵⁰ Bede, *Ecclesiastical History*, s. 371.

⁵¹ Beda, s. 45: „...Bercta; quam ea condicione a parentibus acceperat, ut ritum fidei ac religionis suae cum episcopo... nomine Liudhardo, inuiolatum seruare licentiam haberet.”

⁵² Bede, *Ecclesiastical History*, s. 371. O vztahu ostrovních království a Franků např. F. M. Stanton, *Anglo-Saxon England*, s. 58-59 a 105. Toto téma podrobněji probádal Ian Wood ve své - mně bohužel nedostupné - práci *The Merovingian North Sea*, Alingsås 1983.

⁵³ Beda, s. 67-70.

⁵⁴ Beda, s. 70-71.

⁵⁵ Beda, s. 85.

⁵⁶ O smrti Augustina Beda, s. 86. O smrti Aethelberhta tamtéž, s. 89-90.

5.3 - Augustinova misie

Jak již bylo výše řečeno, z Bedova pohledu je obraz christianizace britských ostrovů především zaměřen na obraz misijního biskupa, což je pro Anglii ve své podstatě typické. Snad se tu projevil tlak prosadit mezi soupeřícími proudy na Britských ostrovech (jak byly zmíněny v kapitole 5) vítězí misii římského papeže. Z tohoto hlediska se jeví postup autora poměrně logickým a vysvětluje odlišný pohled od ostatních případů, které zde popisujeme. I v této práci ovšem zazní několik klasických motivů, jež se shodují s obrazy christianizace v ostatních zemích.

Podle *Bedy* začíná celý příběh Božím vnuknutím, jež obdržel papež Řehoř – někdy na přelomu let 595-596.⁵⁷ Díky tomu vysílá na Britské ostrovy misii vedenou Augustinem (pozdějším biskupem z Canterbury), jenž ale ve svém úkolu napoprvé zklame a tváří v tvář národu, jenž je „barbarský, krutý a nevěřící a jehož jazyku ani nerozumí,“⁵⁸ se raději vrací zpět. Řehoř je přirozeně posílá znovu na cestu a opatřuje jim podporu franské církve zosobněné biskupem Etheriem z Arles.⁵⁹ Zajímavé je opakované připomenutí tlumočnicků, jež misie potřebovala pro svůj kontakt s místními.

Při druhém pokusu se misie usazuje na ostrově Thanet, jenž náleží ke království Æthelberhta z Kentu. Svoji pozici se rozhodl biskup obhájit před vládcem království, a proto ho vyzval, aby vyslechl jeho misijní řeč, což byl zřejmě hlavní úkol, jenž mu byl zadán.⁶⁰

Král se skutečně (a můžeme předpokládat podporu jeho ženy, jak naznačeno v kapitole 5.2) k Augustinovi vydal rozhodnut ho vyslechnout.

Beda zde popisuje, jak se Ætheberht obával jednat s knězem v uzavřené budově, neboť měl strach z magické síly Augustina.⁶¹ Zřejmě jde o klasickou anekdotu mající vyjádřit prostoduchost pohanských pověr.

Augustinovo kázání mělo částečný úspěch. Král se svými hrabaty⁶² jej vyslechne a povolí jim další činnost na svém území, i když sám s odvoláním na tradice, jimž on sám a anglický lid věří, alespoň prozatím křest odmítne.⁶³

⁵⁷ *Beda*, s. 42. Kronika se tímto vnuknutím více nezabývá, tedy ani legendou o andělském zjevu Anglů.

⁵⁸ *Beda*, s. 42: „...quam barbaram, feram, incredulamque gentem, cuius ne linguam quidem nossent...“

⁵⁹ *Beda*, s. 43-44. Správně je ale biskupem z Lyonu (*Bede, Ecclesiastical History*, s. 370-371).

⁶⁰ *Beda*, s. 45.

⁶¹ *Beda*, s. 45.

⁶² *Beda*, s. 46: „...eius comitibus...“

⁶³ *Beda*, s. 46.

Augustinova misie začala působit i v samotném Canterbury, jež je u Bedy považováno za hlavní město.⁶⁴ Využili při tom místního kostela svatého Martina a tradice, podporované královnou.

Král nakonec skutečně uvěří a dává se pokřtít „přilákán čistým životem svatých a jejich nejdražšími sliby, jejichž pravdu potvrdily mnohými zázraky.“⁶⁵ Přesné datum kronika bezprostředně neuvádí⁶⁶ a to přesto, že jak je výše uvedeno, datum úmrtí Æthelberhta zná Beda na den přesně.⁶⁷

Z kroniky se dále dovídáme, že král podporoval křest svých poddaných, ale neodhodlal se k žádné akci, jež by donutila přijmout křest i zatvrzelé. Snad jde o klasický obraz dobrého krále, ale možná jde i o náznak faktu, že král v té době nemohl mít dostatečné prostředky k tomu, aby si novou víru svou mocí vynucoval.⁶⁸

Následující zmínky o misii Augustina už výhradně popisují události týkající se samotného působení sboru kněží v nové křesťanské zemi a otázky věrouky, a proto už je není třeba rozebírat.

6 - Crescente fide christiana: Bořivoj a svatá Ludmila

Přijetí křesťanství kmenem Čechů jsem už v úvodu charakterizoval jako podstatný mezník v christianizaci Evropy. Tuto podstatnou roli přikládám christianizaci tohoto středoevropského etnika ze dvou podstatných důvodů:

Jednak Čechové víceméně navazovali na velkomoravskou křesťanskou tradici. Stali se tedy posléze prvním slovanským etnikem, které si uchovalo novou víru a státní uspořádání schopné tuto víru podporovat. Ve středoevropském prostoru byli tedy jakýmsi úhelným kamenem, který by mohl - a jak se později skutečně ukázalo, byl toho schopen - zvrátit situaci pro západní křesťanství na příznivou stranu.

To bylo možné z druhého, čistě geografického hlediska: Prostorově vzato křesťanství překročilo definitivní christianizací Čech jistou bariéru, kterou představovaly nejzazší

⁶⁴ Beda s. 46: „...imperii sui totius erat metropolis...“ Ale sotva můžeme očekávat, že jím skutečně bylo, neboť králové byli v době raného středověku spíše “venkovany” (Bede, *Ecclesiastical History*, s. 372).

⁶⁵ Beda, s. 47: „At ubi ipse etiam inter alios delectatus vita mundissima sanctorum, et promissis eorum suauissimis, quae uera esse miraculorum quoque multorum ostensione firmauerunt, credens baptizatus est.

⁶⁶ Dá se dovodit z dalších zmínek, viz výše pozn. 6.

⁶⁷ Objektivní důvody pro křest zmiňuje H. Mayr-Harting, *Coming of Christianity*, s. 63an.

⁶⁸ K tomu tamtéž, s. 64an.

rozměry římských hranic, a otvíralo tak možnost pro další šíření západního ritu na východ „Barbarika“.

V obou případech se dá mluvit o převzetí role od Velkomoravské říše, s čímž souvisí i legendy o nejstarších křesťanských panovnících - Bořivojovi a Ludmile. Čechy se pak staly jakýmsi mostem, po němž říšská církev s přispěním zde vychovaného kléru, znalého specifik mimogermánských prostor Evropy, mohla šířit novou víru.

Christianizace latinského prostoru evropského kontinentu tak vstoupila do své druhé fáze.

6.1 - Legendy o svaté Ludmile

Raně středověká svatoludmilská legenda stojí v pozadí za legendou svatováclavskou. Přesně tak kopíruje i vztah obou kultů. To se týká jak počtu, tak obsažnosti legend. A zatímco patron Čech sv. Václav disponuje daleko ucelenějšími a konkrétnějšími příběhy svatosti, známe z života jeho báby pouze ta fakta, která se dotýkají politických událostí, její svatost je odbyta všeobecnou poznámkou o zbožnosti, štedrosti a obraz světice de facto vytváří jen - v samotných dílech dokonce lehce zpochybňované⁶⁹ - mučednictví.

Co se přesné chronologie legend týče, panují mezi vědci už delší dobu rozepře, přidržím se proto posledních závěrů D. Třeštíka, které - pokud mohu soudit - nebyly doposud aspoň z chronologického hlediska (s výjimkou neustálého sporu o Kristiána) příliš zpochybňeny.⁷⁰

Zřejmě nejstarší svatoludmilskou legendou je tzv. *Fuit in provincia Bohemorum* (dál jen *FpB*). Jde o krátký text, dlouho pokládáný za nespolehlivý.⁷¹ V poslední době se ovšem tato práce považuje za velmi starou zkrácenou verzi staršího textu, z níž mnohé ostatní legendy zřejmě čerpaly. Dokládá to její archaičnost a formální neúplnost. Zato je jediná, která před Kristiánem podrobněji popisuje Ludmilin a Bořivojův život. Ostatní dobové texty jej zastírají, zřejmě pro velkomoravskou orientaci prvních knížat.

Významnou prací, pojednávající také o sv. Ludmile, je *Legenda tzv. Kristiána (LK)*. Přehled rozborů, datačních hypotéz, lingvistických úvah a historických komentářů o této legendě by sám o sobě vystačil na solidní historickou syntézu.⁷²

⁶⁹ K tomuto se vracím ke konci kapitoly 6.4.

⁷⁰ D. Třeštík: *Počátky Přemyslovců*, s. 117-154.

⁷¹ Takto je komentována ve *FRB I*, s. XV. Ještě např. O. Králík (*Labyrint*, s. 70-71 a s. 120an.) ji považoval za odvozenou z Kristiána, jenž podle něj ludmilskou legendu jako takovou (s výjimkou zmínky v legendě Gumpoldově) vytvořil.

⁷² Shrnuje D. Třeštík: *Počátky Přemyslovců*, s. 117-137, přičemž obhájí pravost „datace“ v legendě uvedené. Nereflektuje ovšem poslední práci popírající, že by Kristián byl skutečně pramenem z přelomu 10. a 11. stol. (P. Kubín, *Znovu o Kristiána*).

Roli této legendy komplikuje fakt, že jde o unikátní kompilaci několika legendistických textů (jejichž pravzory buď neznáme, nebo jsou diskutabilní) a dohromady tvoří text téměř první historické dílo o českých zemích. Přes všechny dílčí pochybnosti je ovšem legenda dobově nejbližším rozsáhlejším textem o světici, a proto jej počítám mezi prameny.

Nikoliv nepodstatnou je i tzv. *Proložní legenda o svaté Ludmile (PL)*. Je sice podstatně mladší (datována do přelomu 13. a 14. století), navíc zahraniční, ale jejím vzorem byla legenda starší, zřejmě staroslověnská, odvozená z předpokládaného archetypu legendy o sv. Ludmile. Některé zvláštnosti v ní obsažené proto je možné respektovat jako podstatná fakta.

Kníže Bořivoj stojí ve výsledku poněkud v pozadí legend, pouze je mu přiznávána role prvního christianizátora Čech. Jeho osoba ovšem pevně zapadá do rámce vytyčeného v úvodu mé práce.

6.2 - Osobnosti prvního českého křesťanského páru

Snad je zajímavé zmínit, že právě nejstarší legenda o svaté Ludmile začíná slovy „Byl v zemi české jeden kníže jménem Bořivoj...”⁷³ Nepředpokládám, že jde o tradiční začátek legendy. Osobnost Ludmily se objevuje sice hned vzápětí, ale vzhledem ke krátkosti legendy je zajímavé, že text nás skutečně nejprve upozorňuje na osobnost knížete. O to výraznější je pak ještě počín Kristiánův, který mnohem podstatněji rozebírá Bořivoje jako vládce, věnuje jeho křtu samostatnou kapitolu a až posléze se zabývá jeho manželkou. Oldřich Králík ve svém ke Kristiánovi vcelku kritickém díle *Labyrint dávných dějin českých* mluví o levohradecké legendě, tedy o pokusu svatořečit působení samotného knížete.⁷⁴

Na začátku bych se tedy i já rád zabýval osobností knížete. Legendy nás nespravují o původu rodu, pro akt christianizace postačí ono konstatování „fuit“ naznačující, že vládce Bořivoj do země nepřišel, ale seděl zde již delší čas.

Tento Bořivoj přijal podle legend křest. Dle legendy *FpB* se tak stalo prostě „z božího pokynu a přání,”⁷⁵ čímž odpadá pro legendistu nutnost vyjadřovat se k velkomoravské misii.

⁷³ *FpB*, s. 467: „Fuit in provincia Boemorum quidam comes, nomine Boriwoy...”

⁷⁴ O. Králík: *Labyrint*, s. 145. Většina zde uvedených Králíkových hypotéz v tomto směru je překonána. Podstatné je ovšem upozornění na knížecí křest. Samo ludmilské téma je v Kristiánovi upozaděno tedy nejen svatým Václavem, ale i velkomoravskými dějinami a zdejším křtem Bořivoje, do kterého navíc ani Ludmila nijak nezasáhne, tudíž sotva můžeme mluvit i o václavsko-ludmilské legendě. To se jeví jako velmi silný protiargument vůči P. Kubínovi (viz pozn. 72) a i díky tomu nadále užívám Kristiána jako autentický pramen.

⁷⁵ *FpB*, s. 468: „...divino nutu votoque...”

Kristián je naproti tomu otevřenější: popisuje celou scénu přijetí křtu, k níž podle něj došlo na velkomoravském dvoře, přičemž se agitátorem stal sám velkomoravský arcibiskup Metoděj.

Kníže je jako pohan usazen mimo společnost krále a jeho pozice je Metodějovi důvodem k rozpoutání skutečného kazatelského mistrovství, což vyvrcholí Bořivojovým přijetím nové víry a návratem do Čech s malou misí.⁷⁶

Přijetí křtu není samozřejmě bezkonfliktní a i v tomto směru *LK* nemlčí. O průběhu protikřesťanského povstání se zmíním v následující kapitole.

Legendista, který sepsal *FpB*, už naproti tomu další roli Bořivojovi nepřisuzuje. Po zplození několika následníků, z nichž dva jsou později osobnostmi v legendě na okraj zmíněnými, kníže umírá. Podobně se ovšem zachoval ke svému hrdinovi i *Kristián*. Bořivoj zvítězil ve svém boji za víru a proto je další jeho působení bezpředmětné. Umírá tedy zřejmě brzy nato, což ostatně současné předpoklady potvrzují.⁷⁷

Kněžna Lumila vstupuje do legend spíše jako manželka knížete Bořivoje, tedy zcela logicky svatbou.

Některé texty uvádějí její původ, ale nepanuje dodnes jasná jednota v tom, která ze dvou možností – Mělník, nebo některá země polabských Srbů – je správnější.⁷⁸ Pro účely našeho bádání je to ovšem není podstatné. V obou případech jde o sňatek potomků dvou knížecích pohanských rodů.

Ludmila ve všem logicky následuje svého muže. Podle legendy Fuit přijímá křest se svým mužem a to přesto, že je zdůrazněno, že byla velice zanícenou pohankou.⁷⁹ Osobně jí pohanská minulost podle legendistů velice trápila. Stala se tak ještě vášnivější příznivkyní nové víry, což se jí spolu s politickými půtkami stalo později osudným.

Kromě krátké epizody restaurace Ludmiliny politické moci, jíž se budu věnovat v kapitole 6.4, se legendisté po Bořivojově smrti obracejí k líčení jejich zbožných skutků. Jistě tak opomíjejí dobu, kdy musela usilovat o záchranu politické moci pro své syny v soupeření

⁷⁶ *LK*, s. 18-21.

⁷⁷ D. Třeštík: *Počátky Přemyslovců*, s. 195.

⁷⁸ Zatímco hlavní oporou pro teorii o domácím původu je *LK*, s. 24-25 ("...Liudmilam, filiam Slaviboris comitis ex provincia Sclavorum, que Psou... nunc... Mielnik vocitatur.") a zastává ji v posledních pracech např. P. Meduna (*Ludmila z kraje*, s. 15-18), stojí proti tomu poměrně významné tvrzení H. Lowmiaňského (*Początki Polski III*, s. 470, pozn. 1435), které je podstatně zejména uvážíme-li, že *PL*, kde se původ ze Srbska objevuje, by mohla mít blízko k prvotnímu archetypu ludmilské legendy. Tuto tezi nejnověji podpořil D. Třeštík: *Počátky Přemyslovců*, s. 144an.

⁷⁹ *FpB*, s. 469: "...dum esset iuvencula, ydolis ymmolabat et ad eorum culturam libencius confluebat..." *LK* (s. 24-25) zdůrazňuje soudržnost manželského páru jako ctnost, která vede i k obrácení ve víře ("Que (Liudmila) sicut par ei (Boriwoy) fuerat in errore gentilitatis, immolando simulacris, ita et in religione Christiana imitando, immo precellendo virtutes sui viri, facta est vere Christi famula.").

mezi upadající Velkou Moravou a Východofranskou říší. Právě toto mlčení nám ovšem uzavírá cestu k bližšímu poznání oné epochy. To je ovšem spíše otázkou pro historika, jenž by se zabýval politickou situací v Čechách.

6.3 – Obraz christianizace Čech

Co se týče christianizace české oblasti, historická věda má kromě samotného definitivního přijetí křtu před sebou jeden zajímavý problém. Podle záznamů *Annales Fuldenses*, byla jakási česká knížata pokřtěna už v roce 845.⁸⁰

Tento křest ovšem nebyl pro Čechy zásadní a pokud jde o faktický stav, jistě zde zanechal stopy, které by ovšem zanechala i jakákoliv jiná nahodilá misie v jiné pohanské zemi, a vzhledem k tématu mé práce není podstatný.

Naproti tomu legendisté líčí situaci jasně: do pohanské země s pohanským knížetem přišla nová víra shora, prostřednictvím křtu knížete, jenž ji pak přenesl na svůj lid.

Legendista *FpB* nenechává nikoho na pochybách, že s Bořivojem přijal křest i celý národ.⁸¹ Přirozeně musíme být v tomto směru poněkud střídlivější. V raném středověku, kdy moc českého knížete sotva sahala o mnoho dál než za hranice jeho vlastního zboží,⁸² mohl kníže usilovat nanejvýš o pokřtění své družiny. A tak je taky možné onen „plebs“ v legendě zmíněný chápat. Co je ovšem podstatné zmínit, je fakt, že křest a závazky z něj plynoucí převzala celá knížecí rodina, tedy i Bořivojovi případní následovníci. To byl nejpodstatnější moment pro christianizaci Čech.

Poněkud komplikovaněji popisuje situaci *LK*. Legendista popisuje povstání, jež bylo mířeno proti čerstvě pokřtěnému Bořivojovi.⁸³ Přirozeně je zde popisováno jako akt vzpoury proti nové víře, jinak tomu snad ani nemůže být.

D. Třeštík upozorňuje na fakt, že hlavou povstání je ovšem kníže Strojmir, který přišel z Německa a to po tak dlouhé době, že zapomínal řeč svých krajanů. Je možné, aby takový kníže byl ještě pohan? A pokud nebyl, proč by si ho za svou hlavu vyvolilo pohanské povstání?⁸⁴

Tak či onak, povstání bylo poraženo a tím Čechy definitivně získány pro christianizovanou dynastii.

⁸⁰ *Annales Fuldenses* (viz prameny ke kapitole 6), s. 35.

⁸¹ *FpB*, s. 468: „...cum plebe sibi subiecta...”

⁸² O politické situaci v Čechách např. D. Třeštík: *Počátky Přemyslovců*, s. 336-347, zajímavé též J. Sláma: *Střední Čechy v raném středověku*.

⁸³ *LK*, s. 20-25.

⁸⁴ D. Třeštík: *Počátky Přemyslovců*, s. 333-4.

Nejen to, kníže Bořivoj, jak můžeme vyčíst z legendy, „učinil slib, že přivede-li ho Pán se cti zpět do vlasti, že postaví basiliku ke cti blahoslavené matky boží...“⁸⁵ Bořivoj akt vítězství tedy symbolicky stvrzuje vystavěním dalšího kostela na Praze⁸⁶ – v jakémsi politickém a snad i náboženském středu českých zemí.⁸⁷ To je možno chápat jako jasný akt zasvěcení celého českého prostoru nové víře. Můžeme tedy vidět už u Chlodvíka zmíněný moment zaslíbení celého národa křesťanské víře jako obět’ za vítězství – zde za znovuzískání vlády nad ním.

Knežna Ludmila zůstává po smrti svého muže a synů jakýmsi garantem křesťanskosti knížecího rodu a tím celé země. V době, kdy ztratí oba svoje syny, je moc předána manželce mladšího z nich.

Rozhodně se v následující kapitole postavím proti teorii pokládat Drahomíru za pohanku. Přesto je jasné, že legendistický obraz vytváří představu špatné kněžny, jež se nechává svést d’áblem (je vůbec ale možné, aby d’ábel sváděl někoho, kdo ještě není ani křesťan?)⁸⁸ a strojí úklady proti tak zbožné ženě jakou byla Ludmila.

6.4 - Umučení svaté Ludmily

Svatá Ludmila umírá ve střetu se svojí snachou, přičemž je zajímavé si uvědomit, že v obou případech šlo o přivdané ženy, zřejmě i nečeského původu.

Co je také podstatné, je fakt, že ani legendy, které by se měly v tomto ohledu jasně vyhraňovat, nepopisují střet obou žen jako náboženský, ale politický. Objevují se zde sice obyklá klišé svedení d’áblem,⁸⁹ ale jinak jsou zde uváděny čistě politické a osobní důvody. Nikdy spor o víru.

V legendě *FpB* je ideový střet kromě svedení d’ábelskou radou jasně popsán svatou Ludmilou takto: „Netoužím vládnout a nepřeji si mít ani sebemenší částku tvé moci.“⁹⁰ Navíc se Ludmila zaštiťuje touhou konat jen zbožné skutky, což by asi těžko byl argument ve sporu s pohanským nepřítelem. Nepadne ani slovo o snaze napravit Drahomíru, nebo

⁸⁵ *LK*, s. 24-25: „isdem princeps... votum voverat... basilicam in honore beate Dei genitricis... edificaret“

⁸⁶ tamtéž: „reversus sine mora votum suum implere studuit in ipsa civitate Pragensi...“

⁸⁷ D. Třeštík: *Počátky Přemyslovců*, s. 339an.

⁸⁸ *FpB*, s. 471: “Tunc humani generis inimicus invidens, quod religiosa dei famula Ludmilla tot vigoribus polleret, consilium egit mater principis cum consiliariis iniquis et exosam cepit habere socrum suam Ludmillam.” *LK*, s. 30-31: “mater puerorum... dyabolo instigante totum venenosum pectoris animum in famulam Dei Ludmilam accendit...”

⁸⁹ Viz předchozí pozn.

⁹⁰ *FpB*, s.472: “Regnare ego nolo neque ullam potestatis tue particulam habere volo.”

privést ji na pravou víru, což by legendista dozajista neopomněl, kdyby chtěl Drahomíru prezentovat jako pohanku. Kristián sice o pohanství mluví, ale jen nejasně pro ilustraci skutků mladší kněžny.⁹¹

Můžeme tedy předpokládat, a logika věci je jasná, že křesťanský kníže Vratislav, manžel Drahomíry, musel nutně od své nevěsty vyžadovat křesťanský svazek, tedy jistě bylo nutné, alespoň pro forma, aby Drahomíra za nějakých církví předpokládaných podmínek přijala víru a toto přijetí prokázala. Pak také nebylo z hlediska zahraničněpolitických vztahů českého knížecího rodu možné, aby sama Drahomíra setrvala na pohanské víře, jak se modernější prameny a část literatury snaží tvrdit.

Je nutné si uvědomit, že Drahomíra jako pohanka by si také uchovala kontrolu nad vzděláním svých dětí. Sebelepší snahy její tchyně a křesťanského kléru by asi nebyly nic platné. Václav a Boleslav byli ovšem křesťany a zřejmě tedy v souladu s přesvědčením jejich rodičů.⁹²

Ani tento fakt však nezabránil rozporům a následné vraždě. Ludmila zemřela několik měsíců po svém synovi Vratislavovi. Mezi oběma událostmi proběhlo několik politických zvratů, ale sotva můžeme předpokládat něco jako pohanskou reakci, i když nekřesťanské síly musely logicky u Drahomíry, která nepřála kontaktům s německou stranou, najít větší pochopení.

Sama smrt mučednice⁹³ je tedy aktem politickým, což sice legendy nezamlčují, ale také nijak nekomentují. Kristián obrací pozornost všetečných čtenářů směrem k domnělému nesprávnému mučednictví – nebyla prolita ani kapka krve světice – , ale ihned tento možný argument vyvrací a brilantně tak zamlčuje podstatné: nešlo o smrt pro víru.⁹⁴

My můžeme z konce života první české mučednice vyčíst především to, že cca 30 let po smrti knížete Bořivoje byla christianizace panovnického rodu a tím i politické špičky Čech navenek úplná. Totéž potvrzují i události po smrti Ludmily, které probíhají v duchu

⁹¹ Tak je Drahomíra “ex provincia Sclavorum paganorum” (*LK*, s. 26-27) svým synem označena za nehodnou křesťanku, jejíž skutky a rod jsou barbarské, tedy jakoby pohanské (*LK*, s. 32-35: “tam genere quam operum eciam inquinacione gentilis”).

⁹² Poslední argument pak vyvstane po zavraždění Ludmily. Drahomíra chce podle slov legendisty zakrýt zázraky, ale dost možná spíše odčinit svůj zločin tím, že nad jejím hrobem postaví v době své vlády kostel! (*LK*, s. 42-43: “...apparitores misit...quod domum beate Ludmille super tumulum ipsius statuerent in modum basilice...”)

⁹³ Došlo k ní, jak je už všeobecně přijato, v noci z 15. na 16. září 921 na hrádku Tetíně rukou knížecích družiníků (zřejmě skandinávského původu) Tunny a Gomona. K tomu viz D. Třeštík, *Počátky Přemyslovců*, 369-374 a též, *Vražda kněžny...*

⁹⁴ *LK*, s. 36-37: Exemplo martyrum sanguinem fundendo testimonium Christo perhibere gestiens, ac palmam martyrii cum ipsis sine fine percipere optans, toto desiderio ad superne vite patriam anhelabat. Martyrii eciam coronam non dubitamus eam promeruisse, quoniam sacra Scriptura testante: Iustus quacunq[ue] morte preoccupatus fuerit, anima eius in refrigerio erit.”

křesťanských obyčejů. Následník svatý Václav tedy mezi svými a rozhodně pak sotva se svým bratrem o víru zápasit nemusel.

7 - **Populus vidit lucem magnam: Křest Maďarů**

Christianizace evropského kontinentu může jen těžko najít podobně důležitý mezník od dob pokřtění krále Chlodvíka, než jakým bylo přijetí křtu mezi Uhry. Dosud divoký a křesťanskému světu strach nahánějící kmen Maďarů⁹⁵ se v průběhu 10. století nakonec pokojně usadil v Panonské kotlině a jeho vládce Gejza se působením misionářů ze západní Evropy a snad i z Čech⁹⁶ přiklonil ke křesťanské víře. V oblasti středovýchodní Evropy víra dosud nová a slabá tak získala skutečně kvalitního zastávce jak proti pohanům, tak proti případnému šíření vlivu z Konstantinopole a mohla dále spolu s maďarskými výboji expandovat.⁹⁷

Mužem, jemuž jsou ovšem věnovány hagiografické texty je až Gejzův syn Štěpán. Jak bude níže uvedeno, objevuje se v souvislosti s Gejzou v legendě jakési Mojžíšovské téma muže, jenž pro předchozí hříchy není tím, kdo může přivést svůj národ definitivně na cestu spasení. Až Štěpánovou zásluhou tak do 11. století vstupují Maďaři jako jasně křesťanský národ.

7.1 - Svatoštěpánské legendy

Život svatého Štěpána – prvního rodilého uherského křesťanského panovníka, prvního krále a rovněž muže, jenž pro Uhry získal samostatnou arcidiecézi, tedy v podstatě hned trojnásobného křesťanského hrdiny – je zpracován ve třech formálně čistě legendistických textech.

Prvním z nich je tzv. *Větší legenda* (*Legenda maior sancti Stephani regis - LMa*) sepsaná (bez větších vědeckých sporů) mezi léty 1077-83 pro účely světcovy kanonizace. Chybí zde zmínky o světcově úmrtí a dalším rozvoji jeho kultu, což svědčí buď o velmi brzké ztrátě

⁹⁵ Výstižná je např. charakteristika Reginona z Prümü (viz *Reginonis abbatis Chronica* v pramenech ke kapitole 7, s. 131): „gens Hungarorum ferocissima et omni belua crudelior...”

⁹⁶ Tak naznačuje i text *Legendy Maior* (s. 230) o přijímání křesťanských poutníků.

⁹⁷ Ostatně v *Legendě Maior* (s. 230) slibuje kníže Gejza “...omnes ditioni suae subditos christiano nomini mancipaturum...” což se dá vykládat jednoznačně.

konce díla, nebo jeho vzniku v době před kanonizačním aktem.⁹⁸ LMa se také podrobněji vyjadřuje ke christianizaci země, proto bude pro mne stěžejním pramenem.

Mladší je *Menší legenda* (*Legenda minor sancti Stephani regis*, dále jen *LMi*), jež je - opět beze sporu - datována do prvního desetiletí dvanáctého století. Jejím účelem byla pravděpodobně expanze a revize kultu pro potřeby státní politiky krále Kolmana Knihomola.⁹⁹ Legenda je více založena na samotném životě a vladařském díle sv. Štěpána.

Zřejmou kompilací obou předchozích je pak *Hartvíkova legenda* (*Legenda sancti Stephani regis ab Hartvico episcopo conscripta*, dál jen *LH*), jež vznikla krátce po *LMi*, ještě za vlády krále Kolomana, i když v tomto případě byly vysloveny jisté pochybnosti, alespoň pokud jde o autenticitu celého jejího textu.¹⁰⁰

Jde tedy o dva na sobě relativně nezávislé texty a jeden, jenž má být kompilací obou. Z toho je nezbytné vycházet při kritice legend. Rovněž by to mělo vylučovat výraznější spory mezi texty.

7.2 – Příchod křesťanství do Uher, Štěpánovo předurčení a křest

Nejstarší štěpánská legenda (*LMa*) má obšírnější úvod a rozvíjí v něm obraz christianizace světa od jeho počátků, tedy od příchodu Ježíše Krista. Uherský národ zcela zapadá do Božího úradku tím, že přichází „ze svých původních sídel“¹⁰¹ do Panonie, odkud má působit jako mstitel nad nevěrnými křesťany (ostatně tak jsou tradičně interpretováni nájezdníci),¹⁰² než i on sám nakonec přijme křest.

Sám akt přijetí křtu je v legendách ovšem rozdělen mezi dva vládce, jak už bylo naznačeno v úvodu. Už čtvrtý vládce Maďarů v Panonii – Gejza – ač krutý pohan, je milosrdný k cizincům, zejména ke křesťanům¹⁰³ (snad zde můžeme tušit misionáře vstupující do Panonie z bavorské Východní marky a z Čech), a se sousedy začíná jednat o míru.¹⁰⁴ Jde dozajista především o sousední křesťanské vládce, neboť ještě v téže kapitole se objevuje

⁹⁸ R. Pražák: *Legendy a kroniky*, s. 74.

⁹⁹ Tamtéž, s. 92.

¹⁰⁰ Tamtéž, s. 103.

¹⁰¹ *LMa*, s. 230: „...de sedibus naturalibus...”

¹⁰² Už Salvianus Massiliensis tak například viděl vpád Vandalů do Kartága, jehož zkaženost si vyžádala Boží zásah (viz *Salviani presbyteri Massiliensis Libri qui supersunt*, *MGH Auct. ant.*, HALM, Karl (ed.), Berlin 1877, s. 93-4.)

¹⁰³ *LMa*, s. 230: „...misericors autem et liberalis in alienos et praecipue in christianos...”

¹⁰⁴ Gy. Györffy (*König Stephan*, s. 61) poznamenává, že zmínka v legendách o vyjednávání o míru naráží zřejmě na Gejzovu dosavadní oblibu vést vojenská tažení proti sousedům.

Gejzův slib, „že všechny, kdož jsou poddáni jeho moci, získá křesťanskému jménu,“¹⁰⁵ což kromě snahy o důsledné přijetí křtu pro celý ovládaný národ naznačuje i snahu o v té době jistě obvyklé šíření víry spolu s rozšiřováním moci daného křesťanského vladaře. Autor legendy zde v podstatě předestírá základní obhajobu pro pozdější uherskou expanzi jako šíření *nomen christianum*.

Právě Gejzův život nám výrazněji popisuje pouze *LMa*. Díky většímu prostoru, kterému se zde otci krále Štěpána dostává, vytvářejí tu Gejzovy činy obraz skutečně křesťanského vládce. Poté, co „v čas v nebesích určený“¹⁰⁶ přijme „se svými blízkými“¹⁰⁷ křest, začne bojovat proti pohanství (a to jak proti zvykům, tak proti odbojným pohanům), ale není mu souzeno práci dokončit a je místo toho ve snu obdařen vidinou mladíka, jenž mu sdělí, že má „ruce potřísněné lidskou krví,“¹⁰⁸ a proto se nestane skutečným apoštolem víry. Je mu však prorokováno narození syna, jenž jeho dílo dokončí a ponese věčnou korunu. Zároveň je mu předpovězen příchod duchovního posla, jehož má se ctí přijmout.

Oním mužem, jenž má podle *LMa* nakonec zcela uvést Uhry na cestu spásy, je pražský biskup Vojtěch. Toho přivádí zřejmě misijní poslání, neboť v celé zemi káže a obrací Maďary na víru. Zároveň začínají v Uhrách stavby chrámů, což je symbolicky doplněno odkazem na Izaiáše (9,1 nebo 9,2 podle odlišných vydání) „Lid, který chodil v temnotách, spatřil velké světlo.“¹⁰⁹

Proroctví se vyplní i v ohledu narození syna,¹¹⁰ jehož křestní jméno Štěpán - „stefanos“, tedy korunovaný odpovídá proroctví o věčné koruně.

Je zajímavé si povšimnout zde dvou nesrovnalostí. Zaprvé je kníže Gejza pokřtěn *před* příchodem misionáře Vojtěcha, tedy údajně zřejmě jako důsledek činnosti nějakého jiného duchovního působícího přímo na knížecím „dvoře“.¹¹¹ Za druhé se v *LMa* výslovně zmiňuje,

¹⁰⁵ Viz výše pozn. 97.

¹⁰⁶ *LMa*, s. 230: „...tempus caelitus dispositum...“ Není pochyb o tom, proč Gejza přijal křest ze západu a nikoliv z východu. Agresivní byzantská politika představovala pro Maďary velké nebezpečí a podpora ze západu se ustavujícímu státu musela v tomto případě hodit. (Gy. Györffy, *König Stephan*, s. 61-62). S Němci navíc panoval delší čas klid zbraní. Definitivním podnětem bylo podle Györffyho spojení císařů Oty I. a Jana Tzimiska. Prameny poměrně solidně ukazují, že misie mnicha Bruna vyšla poté ze Saint Gallen před rokem 973 (tamtéž, s. 62an.).

Na druhou stranu R. Pražák (*Legendy a kroniky*, s. 88). připomíná především fakt, že prvomučedník Štěpán je patronem pasovského biskupství a jemu také byla zasvěcena hradní kaple v Ostřihomi, vybudovaná Gejzou. Svatomartinská patrocinia z této doby by naopak svědčila o vlivu Mohuče, tedy i Saint Gallen (Gy. Györffy, *König Stephan*, s. 68). Těžko nyní říci, která misie měla původně větší váhu.

¹⁰⁷ *LMa*, s. 230: „...cum familiaribus...“

¹⁰⁸ *LMa*, s. 230: „...quia manus pollutas humano sanguine gestas.“

¹⁰⁹ *LMa*, s. 231: „Gentium populus qui ambulabat in tenebris, vidit lucem magnam.“

¹¹⁰ Podle *LMi* (s. 226) se tak stalo v Ostřihomi.

¹¹¹ *LMi* (tamtéž) přímo tvrdí, že Štěpánův otec obrátil své dvořany na pravou víru a neštítel se přitom ani hrozeb, což ostatně odpovídalo jeho zájmům o nastolení nového systému vlády (Gy. Györffy, *König Stephan*, s. 72).

že biskupem křtícím Štěpána byl Vojtěch,¹¹² jenž tedy měl působit v Uhrách delší dobu a syna pokřtít v souvislosti se svou misijní činností.

V otázce posloupnosti není dosud jasno, například R. Pražák počítá se společným křtem Gejzy a Štěpána, což by odpovídalo teorii o dřívějším Štěpánově narození. Pozitivně je ale odmítána účast svatého Vojtěcha při křtu, jenž provedli zřejmě bavorští kněží.¹¹³

Legendy tedy nezastírají roli předchozích misionářů, ale přesto se snaží učinit z Vojtěcha toho, který přivedl zemi definitivně k nové víře. V další části mé práce má tento posun velký význam.

7.3 - Štěpánův život a vláda

Po smrti svého otce¹¹⁴ se Štěpán stává uherským vladařem. Podle legend ovšem musí hned na počátku řešit složitou situaci. Pohané v jeho zemi se údajně navedeni Dáblem vzbouřili nejen proti křesťanství, ale i proti samotné vládě Štěpána, který už tuto vládu ztělesňoval.¹¹⁵ Povstání Štěpán úspěšně potlačuje zásluhou Panny Marie a „pod praporem Bohu milého biskupa Martina a svatého mučedníka Jiřího,“¹¹⁶ úspěšně sceluje povstálé Uhry pod svou vládou a přiměje je ke křtu.

Jeho padlý oponent Koppány (jehož jméno legendy nezmiňují) byl údajně po bitvě rozčtvrcen, což ukazuje na přetrvávající pohanské zvyky.

V *LMa* následují líčení rozvoje křesťanství v Maďarsku a evangelizační práce. Pro líčení christianizace je podstatné, že už sám Štěpán prý založil 10 biskupství a se souhlasem papeže nechal vzniknout arcibiskupství v Ostřihomi s prvním metropolitou Aschrikem.¹¹⁷ Zmíněna znovu (po narážce v modlitbě před bitvou) je i svatomartinská tradice Panonie.¹¹⁸

V legendách se přirozeně mluví o přijetí koruny, dále i o vydání zákonů. *LMa* uvádí, že k vydání zákoníku došlo až po povstání, stejně jako ke korunovací. *LMi* ovšem dějově logičtěji (to neznamená pravděpodobněji) hovoří o vzpouře, jež byla podmíněna především

¹¹² *LMa*, s. 231: „Hunc Deo dilectus Adalbertus episcopus crismali baptismate secundum credulitatis suae veritatem intinxit, et susceptor eius fuit.“

¹¹³ Viz výše pozn. 106.

¹¹⁴ K ní došlo prakticky beze sporu v roce 997 (např. Gy. Györffy, *König Stephan*, s. 98).

¹¹⁵ Ke vzpouře Gy. Györffy: *König Stephan*, s. 99-103.

¹¹⁶ *LMa*, s. 232: „...sub vexillo Deo dilecti pontificis Martini sanctique martyris Georii...“ *LMi* je v líčení povstání konkrétnější. Její autor dokonce ví o Štěpánově vítězství u Veszprému (s. 227). Štěpán ovšem přirozeně vítězí proto, že se narodil od nepřátel opírá o víru, nikoliv o zbraně (tamtéž: „...hui in fide, illi vero tantum in armis confidentes...“).

¹¹⁷ Používám tuto, podle Györffého správnější, verzi jména. Aschrik zřejmě nebyl prvním, ale až třetím arcibiskupem (viz dále pozn. 120)

¹¹⁸ *LMa*, s. 232-3. V *LMi* zmíněna stavba baziliky sv. Martina po vítězné bitvě (s. 227). V tomto směru byla učiněna vysvětlující zmínka v pozn. 106.

vydáním zákonů. Nejde tu o bezprostřední pohanskou reakci, i když tento motiv není v legendě zcela opomenut. Výše zmíněné povstání se ale skutečně jeví zaměřené spíše proti osobě panovníka než proti křesťanské víře.¹¹⁹

LH spojuje oba papežské akty – udělení koruny i arcibiskupství do jediného příběhu o vyslání opata Aschrika-Anastasia, jenž má jednat v Římě.¹²⁰ Objevuje se zde motiv snu, v němž papež obdrží jasné instrukce: má upřednostnit korunovaci Štěpána před polským Měškem.¹²¹

Zajímavý je moment světcovy svatby. Autor *LMa* výslovně zmiňuje, že sňatek byl uskutečněn především pro „spoluúčast na kralování a především za účelem zplazení potomstva.“¹²²

Snad se při líčení sňatku nenápadně odráží i určitá nejistota nad ostatními větvemi Arpádova rodu. Křesťanské království potřebovalo křesťanského nástupce. Nepřekvapí, že Gizela, příbuzná římského císaře¹²³ překypuje veškerými křesťanskými ctnostmi a oba

¹¹⁹ Odpůrce Štěpána Koppány podle všeho byl sám křesťanem. Gy. Györffy zdůrazňuje (*König Stephan*, s. 95 a 99), že prvotní záminkou k povstání byl fakt, že primogenitura odporovala původnímu seniorátu a levirátu praktikovanému u Maďarů. Pojem „starý řád“ by se pak vůbec nemusel vykládat jako pohanství. Koppány se dal alespoň navenek pokřtít snad už kolem r. 972(!) (u Györffého tamtéž a s. 123an., R. Pražák: *Legendy a kroniky*, s. 101). Pokud byl podle některých úvah křesťanem byzantského ritu, bylo by možné to připisovat částečným úspěchům byzantské misie, která našla svůj ohlas mezi odpůrci politiky vládnoucí větve arpádovského rodu i u Gejzovy manželky Sarolty (*König Stephan*, s. 73). L. Kontler (*Dějiny Maďarska*, s.43) už ani otázku víry neotevřel. Koppány byl prostě vzbouřený příbuzný. Je zajímavé si povšimnout, že ale například H. Keller (*Otoni*, s.56) reflektuje vzpouru proti Štěpánovi jako pohanskou reakci, v podstatě stejně jako např. P. Lendvai (*Tisíc let*, s. 33-4). Tak pevně je zakořeněn legendární obraz.

¹²⁰ *LH*, s. 412-414.

Je pravděpodobnější, že Anastasius byl spíše diplomatickým zástupcem Říma. Zástupcem Štěpána byl zřejmě pozdější první arcibiskup Dominik (Gy. Györffy, *König Stephan*, s. 114).

¹²¹ *LH*, s. 413an.: „Coronam ergo, quam preparari fecisti, eorum duci prout petent, cures sine cunctatione largiri. Sibi enim eam cum regni gloria pro vite sue meritis scito debere.“

R. Pražák (*Dějiny Maďarska*, s. 22) potvrzuje papežskou roli, zatímco H. Keller (*Otoni*, s. 64) uvádí, že koruna do Uher doputovala z Říše. Jako datum pomazání předpokládá Vánoce roku 1000. Györffy (*König Stephan*, s. 114an.) spojuje obě možnosti - v Římě v té době přece pobýval jak papež, tak císař Ota III., proto je logické, že tehdy sem mohlo být vysláno poselstvo z Uher. Podobný názor zastává i L. Kontler (*Dějiny Maďarska*, s.42-3). Papežskou roli při korunovaci samozřejmě později zdůrazňovala Svátá stolice, zatímco opačný obraz byl v zájmu uherských králů Ladislava I. a Kolomana, díky kterým byla iniciativa papeže v legendách napsaných za jejich časů umenšena.

Zajímavá je zmínka o Polsku. Györffy považuje historku za pravděpodobnou, ale možná jde o narážku na později ztracenou korunu polských králů, na jejíž tradici se ostatně odvolávají i některé prameny o přijetí první české koruny (naposledy k tomu J. Žemlička: *Polská koruna*).

¹²² *LMa*, s. 234. „Ad consortium vero regni praecipue causa sobolis propagandae...“

¹²³ Gizela byla sestrou budoucího císaře Jindřicha II. Sňatek s ní dává H. Keller (*Otoni*, s. 56) do souvislosti spíše až s povstáním proti Štěpánovi, kdy by sňatek hrál jistě velkou roli v dohodě o pomoci proti povstalcům. Gy. Györffy (*König Stephan*, s. 97) se oproti tomu přiklání k tvrzení *LMi* (viz další pozn.), že svatba následovala brzy po prosazení Štěpána za následníka. Pak by šlo o součást Gejzovy zahraniční politiky, v rámci níž hledal smír s Bavorskem. Pomoc při povstání by pak vyplynula z těchto navázaných vztahů. Souhrn tradic a pramenů o Gizele možno nalézt v práci L. Veszprémyho, *Královna Gisela*.

společně zvelebují uherská biskupství. *LMi* se o sňatku zmiňuje jen tolik, že proběhl ještě z vůle umírajícího Štěpánova otce.¹²⁴

Další průběh života popisuje *LMa* jako sled donátorských a zakladatelských počinů a dobročinných skutků, při nichž se začínají objevovat první zázračné události.¹²⁵

LMi ještě připojuje boj proti vpádu Pečeněhů. Král zde již stojí jako obhájce křesťanů proti nevěřícím. („Jedny posila boží ochrany vyzbrojuje, druhé pouto vlastní zběsilosti odzbrojuje.“)¹²⁶ Znovu se odvolává na svatého Martina. Christianizované vojsko přirozeně nevěřící nepřátele poráží.

Z hlediska samotné christianizace můžeme ovšem říci, že legendy už žádnou podstatnější informaci nepřinášejí. Štěpánův životopis uzavírají kontakty se svatým Güntherem-Vintířem (jen *LMa*), vleklá choroba, pokus o atentát (*LMi*) vedený spiklenci zřejmě z vlastního rodu a úmrtí syna Imricha, jemuž vladař ještě za života sestavil jakousi vladařskou učebnici (*LMa*).

Štěpán I. zemřel roku 1038.¹²⁷ Údaje v *LMa* a *LH* jsou v tomto směru mylné.

LH se přirozeně zmiňuje i o posmrtných zázracích a osudu ostatků, což pro mou práci už nebude podstatné.¹²⁸

8 - Christianizace Evropy očima legendistických textů: komparace materiálu

Poté, co jsme se seznámili s jednotlivými případy christianizace a vladařskými osobnostmi, které jsou s ní spojeny, můžeme s jistotou říci, že legendistické příběhy mají více společných jmenovatelů, s nimiž můžeme pracovat. Stručně řečeno se jedná o tyto motivy:

1. Přijetí křtu se (až na jediný případ) realizuje až z vlastní vůle v průběhu života
2. Do události je zapojena výrazná misijní osobnost biskupa
3. V příběhu je výrazný ženský prvek
4. Většinou neschází motiv bitvy, fungující jako zázrak rozhodujícího charakteru.

¹²⁴ *LMi*, s. 226.

¹²⁵ Poznatky k institucionální christianizaci uvádí Gy. Györffy, *König Stephan*, s. 123-131.

¹²⁶ *LMi*, s. 228: „Isti protectione Dei roborati accinguntur, illi amentia sua obligati discinguntur.“

¹²⁷ Z poslední dostupné literatury např. R. Pražák, *Dějiny Maďarska*, s. 22 a 287, L. Kontler, *Dějiny Maďarska*, s. 48 a 525.

¹²⁸ *LH*, s. 431 an.

O všech těchto bodech pojednám v následujících podkapitolách, přičemž budu komparovat materiál, s kterým jsme se až dosud zevrubně seznámili. Z tohoto důvodu dále vynechám odkazy na prameny, které se už objevily v minulých částech práce.

8.1 - Přijetí křtu panovníkem

Jak již bylo předem stanoveno v úvodu, přijetí křtu probíhá u zvoleného okruhu panovníků „dobrovolně“. Tím je ovšem míněno, že ke křtu není vladař donucen silou nějakého křesťanského dobyvatele, jehož poddaným se de facto následně stane (což odlišuje tyto panovníky např. od knížat pokořených franskými panovníky na území dnešního Německa). Neznamená to ovšem, že by křesťanský klérus, křesťanští sousedé a - jak ještě detailněji rozvedu - manželka nevyvíjeli na pohanského panovníka nátlak, kterému se v daných souvislostech nedalo nepodlehout.

Vesměs jde o křest v dospělosti týkající se muže z prvního křesťanského páru vladařů. V tomto směru výjimku tvoří pouze Uhry.

Christianizační politiku mezi Maďary započal Gejza a teoreticky by měl nárok na pozici křesťanského hrdiny právě on. Onen rozdíl nám legendy ovšem samy zdůvodní. Gejza se příliš provinil svými hříchy a proto nemůže být tím, kdo přinese definitivní křest pro svůj národ. Je nejen pokřtěným pohanem, ale i napraveným zločincem, jehož nevybíravé politické metody si vyžádaly tento „trest dějin“.

Ještě si povšimneme, že podobnou roli jakoby přijal i sv. Sigismund, jenž se pro svůj krutý konec dočkal role mučedníka, ale nevysloužil si jednoznačný zájem pro svou roli apoštola nové víry. Legendista tu mimoděk zopakoval tento scénář. Zatímco Gejza dostal rozhřešení v podobě svého syna, Sigismundovy zločiny mohlo vykoupit jen to, že jeho země byla podmaněna Franky.

V Uhrách se zbylé části příběhu křesťanského panovníka – misie biskupa, manželka jež má podporovat mužovu novou víru a hlavně vítězství nad pohany – soustředí kolem osoby krále Štěpána. To nic nemění na tom, že svatoštěpánské téma zapadá do kontextu těchto legend.

Při sledování aktu křtu si uvědomíme, že vládce nevstupuje do křtitelny nikdy sám za sebe. Už v případě prvního konvertity – krále Chlodvíka – se objevuje nejdříve zdůraznění, že rozhodující není vůle krále, ale jeho lidí, tedy elity, jež v dané době zasahovala do vlády, což v daných souvislostech znamenalo prakticky vůli celého národa, i když jeho do politiky

nezasahující část byla ponechána bez povšimnutí (ale i v otázce skutečného přijetí nové víry – nebyl důvod tuto masu zatahovat do této hry, v níž beztak nemohla sehrát žádnou roli).

Pozdější legenda už o této okolnosti nic neví. Chlodvík je tu sám za sebe reprezentantem celého franského národa.

Rozdíl mezi tímto Řehořovým podáním křtu, který musela nejdříve odsouhlasit franská elita, a pozdějším líčením legendisty, kdy Chlodvík na sebe bere křest za celou svou říši, nám tu spíš než na nějaké teologické odlišnosti přístupu ukazuje na prostý fakt rozdílnosti vlády franského panovníka. Chlodvík musel do konce života zřejmě respektovat vůli vlastní nobility. Zatímco jeho nástupci, tím spíše Karlovcí, za jejichž vlády legenda vzniká, už tuto otázku řešit nemuseli, a proto autor legendy podává věc stručně jako *cuius regio, eius religio*.

Pro naši otázku jsou ovšem subtilní politické okolnosti moci franských králů spíše vedlejší. Důležitý je fakt, že v okamžiku křtu panovníka je pokřtěn i jeho národ (ať už představovaný elitou nebo všemi královými poddanými). Biskupové nezískávali pro novou víru osoby, ale rovnou celé země.

Proto byl jedním z prvních počínů misie Augustina z Canterbury na Britských ostrovech onen rozhovor pod širým nebem s králem Æthelberhtem. A proto byl také činěn nátlak na knížete Bořivoje při oné zřejmě imaginární hostině na moravském dvoře.

Vládce je přece jen osobou, jež stojí v centru zákonitostí dané země. Zůstává zde sakrální rozměr osoby panovníka. Dokud je příznivcem starých kultů, je jimi držen u moci a stává se jedním z prostředníků komunikace s božstvy.

Křesťanská idea vytvoří panovníkovi podobnou pozici, i když za poněkud jiných okolností. Panovník je osobou vybranou Bohem pro světskou správu části křesťanské obce. Stává se spoluvládce Krista, jak můžeme číst mezi řádky Remigiova kázání. On sám pak profituje nejenom věčným rájem – odměnou pro *každého* dobrého křesťana, ale i pozemským zdarem, který je dán tím, že úspěchy panovníka přinášejí profit jeho zemi a tedy křesťanskému lidu. Křesťanský vládce poráží své nepřátele, „stává se pánem pánů svých“ a i z hlediska starého světa si tak získává uznání.

Nadto je pak pro něj připraveno věčné panování po boku Krista – věčná koruna, jejíž zástavou je ta pozemská, jako u sv. Štěpána.

8.2 - Misijní biskup

Ve všech příbězích je samozřejmě do hry zapojena osoba misijního biskupa. Je vcelku logické, že pro každý případ můžeme určit jednoho obhájce nové víry, který zvěstuje panovníkovi novou víru a často pak sám provádí přímo akt křtu.

Je zajímavé, že v tomto případě se prakticky bez výhrad jedná o skutečně respektovaného muže, jenž působí jako lokální duchovní autorita i bez ohledu na sám fakt, že jeho misijní práce přinesla křesťanskému světu celý nový národ. Příběh zde doplňuje a dotváří představu, že velké osobnosti – hegemon důležitého etnika a místní obhájce křesťanské víry – se přitahují a stojí v příběhu krátce proti sobě, posléze pak na stejné straně.

Remigius byl bezesporu jedním z nejvýznamnějších biskupů působících na troskách římského panství v Galii. Pokud vím, v případě Avita z Viennes ani neexistuje přímý důkaz, že by stál u křtu Sigismunda, i když je s ním v podstatě logicky spojován. Logický je vztah misionáře Augustina s králem Æthelberhtem. To, že Bořivoj je pokřtěn přímo Metodějem, je možná jen legendistická nadsázka. Křest jednoho z mnoha Svatoplukových vévodů mohl bezesporu provést i některý z arcibiskupových sufragánů. A zvláště sporná je role sv. Vojtěcha v Uhrách.

V historii je na vztahu duchovní – světská autorita prakticky postavena myšlenka *imperia christiana*. Už první velký křesťanský vládce – Konstantin, byl tradičně kladen do dvojice s papežem Silvestrem, což byla myšlenka, s níž se ztotožnil Ota III. a jeho přítel Gerbert z Aurillacu, když přejímal roli římského pontifa a jméno Silvestr II.

Velký král potřeboval velkého kněze.

Jistou roli tu sehrála faktická skutečnost uplatňující se při vytváření křesťanské správy. Například anglosaské křesťanství bylo bezesporu založeno na vztahu panovníka a biskupa.¹²⁹

Jinde ale vyloženě pocítujeme, jak logika příběhu upravila okolnosti křtu ve prospěch lokální duchovní autority, která nemusela mít se samotným křtem a misíi mnoho společného.

Že skutečný apoštol Uher, misijní biskup Bruno, byl v legendách opomenut a nahrazen svatým Vojtěchem, jistě vyplývá především z faktu, že celá Brunonova misie upadla v zapomnění.¹³⁰

Pokud jde ale o nahrazení *právě* svatým Vojtěchem, svou roli sehrává vedle vlivu archiepiskopátu Uher, jenž pocházel z okruhu pražského biskupa, docela určitě nutnost zapojit do christianizačního procesu skutečnou dobovou autoritu. Jak je vidno, legendy ani

¹²⁹ H. Mayr-Harting, *Coming of Christianity*, s. 249.

¹³⁰ Gy. Györffy, *König Stephan*, s. 70an.

nezastírají, že tu byl křest provedený před příchodem svatého Vojtěcha. Ale přesto nechávají prostor právě svatému Vojtěchu jako misijnímu patronu.

Nejde tu tedy o spory episkopátů, kdo má větší zásluhy o pokřtění vládce Uher. Jde tu spíš o možnost dotvoření obrazu christianizace, jež se opře o výraznou osobnost, jejíž obraz přetrvává do dob, kdy tvůrce sbíral podklady pro svou legendu. Laicky řečeno: je lhostejno, kdo stál u Gejzovy, nebo Štěpánovy křtitelnice, když nad křtem Uher dohlížela taková osoba jako sv. Vojtěch.

A můžeme postupovat i opačně: Na příkladu opomenutého misionáře Bruna (jehož jméno posléze splynulo s dalšími misionáři téhož jména)¹³¹ je znát, že sama účast při křtu bezpodmínečně nemusela založit slávu žádného z biskupů, kteří jsou dnes považováni za patrony křtu. Remigius, Metoděj a ostatní si své jméno získali dlouho dopředu. Proces christianizace sousedního (nebo v případě biskupů v románsko-germánských říších nad křesťany panujícího) etnika je pouze „přitáhl“ k této práci a hagiografická tradice je dokonce v případě Uher a sv. Vojtěcha prakticky dovedla až k oné dějinné křtitelnici, přestože svou práci zde odváděli misionáři jiní a sám Vojtěch skutečně zřejmě minimální.¹³²

Obecně vzato legendista potřeboval i ve „vedlejších rolích“ postavu křesťanského hrdiny, což mu mohli poskytnout jen ty nejlepší duchovní autority. Jedině tak mohl posléze do svého příběhu zakomponovat apologii křesťanství tak důležitou v době probíhajícího šíření víry. Ústy biskupa nechává promlouvat celou tradici křesťanské věrouky, často citujíc Písmo a nebo jeho exegezi.

8.3 - Deo dilecta

Při zkoumání obrazu christianizace mi jako po mém soudu nejzajímavější společná vlastnost těchto dějinných obrátů vyvstal velmi výrazný ženský prvek příběhu. To ostatně mělo svůj vliv i při volbě struktury této práce.

Manželka (jako jedna ze dvou vedlejších postav samotného křtu) je jedním z přímluvců, kteří přimějí vládce k přijetí křtu (sv. Klotilda, Bertha, částečně můžeme uvažovat i Gizelu, jež reprezentuje v christianizovaném Maďarsku křesťanský západ), nebo alespoň jako Ludmila je pak horlivou zastánkyní nové víry. Je to pak často právě ona, kdo přijímá úlohu světice, zatímco její manžel vyjde „naprázdno,“ i přes své objektivní zásluhy o novou víru.

¹³¹ Gy. Györffy, *König Stephan*, s. 64.

¹³² Gy. Györffy, *König Stephan*, s. 75. Snad svatého Štěpána biřmoval (tamtéž, s. 95), z jeho okruhu působili v Uhrách spíše Radla a samozřejmě Anastasius (tamtéž s. 113).

A i v Maďarsku se Gizela prosadila jako velice výrazný prvek do legend (ve srovnání se Sigismundovým příběhem,¹³³ kde figurují dvě manželky, přičemž o druhé manželce není řečeno více než to, že zahynula společně s ním, a legendista ani nezná její jméno) a stojí po boku svého muže při budování církevní sítě v Panonii. V 11. století se posléze objevila tendence spojovat křest Uher s „misíí“ křesťanky Gizely.¹³⁴ Jak jsme si už uvedli, její sňatek se Štěpánem mohl mít úplně jiné souvislosti,¹³⁵ ale přesto znamenal další výrazné proniknutí křesťanského živlu na dvůr pokřtěné země.

Roli přímluvce nové víry zastává křesťanská manželka prvního pokřtěného vladaře z několika logických příčin. Předně tu jde o historickou logiku. Jeden z prvních osobních kontaktů vládce s novou vírou mohl být právě sňatek s křesťankou. I když by za normálních okolností jistě církevní autority protestovaly proti „smíšeným“ sňatkům, je zřejmé, že v tomto případě si byly místní duchovní vědomi, že za přísně kontrolovaných okolností má tento sňatek možnost přinést mnohé perspektivy nové víře.

Manželka měla bezprostřední přístup k novému vládci, mohla ho s novou vírou seznamovat nenásilně a v oblasti, která byla poněkud vzdálena tradiční politické kontrole šlechty a dalších tradičních forem moci. Uchovávala si svůj vliv v rodině krále a především při výchově dětí. U české Ludmily legendy zaznamenávají vliv i na druhou generaci potomků. Přestože tedy původně pohanský vládce mohl s novou vírou jen koketovat a vesměs se jí bránit, jeho potomstvo posléze muselo být od narození vystaveno kultu své matky. Jak jinak lze vidět spory o křest novorozeňat, které až překvapivě lehce vyhrává Chrothilda.

V neposlední řadě je tu možnost osobního působení na psychiku manžela. I když obraz muže plísňeného za tradiční zvyky má spíše charakter satirického klišé partnerských vztahů, není možné podceňovat tuto čistě lidskou roli manželek, s níž mohli i vážení biskupové v praxi počítat.¹³⁶

I když manželka nebyla jistě tím nejpodstatnějším faktorem při změně víry (a legendy ji tak v podstatě ani neprezentují, pohanský manžel většinou jejímu naléhání na to, aby konvertoval, odolává), je nutné s jejím vlivem počítat.

Z tohoto hlediska je zřejmé, že obraz křesťanské manželky je více odvozen od skutečnosti, než od schématu, jež vytvářeli autoři legend. Jen málo rozvinutý mariánský kult v počátcích

¹³³ Odlišností Sigismundova případu se zabývám v samostatné kapitole 8.5.

¹³⁴ Gy. Györffy, *König Stephan*, s. 75an.

¹³⁵ Viz výše, pozn. 123.

¹³⁶ Výstižně to charakterizoval E. James (*Frankové*, s. 121): „Pro Chlodvíka celá věc začala dotíráním jeho manželky.“

středověku vlastně zamezuje vznik nějaké křesťanské hrdinky, jíž se stávaly jen mučednice pro víru.

Snad až právě konfrontace s osobnostmi křesťanských žen jakoby vytvořila postavu zbožné manželky (a posléze vdovy), jež po vykonání své „misijní činnosti“ přijala klasickou sociální roli nového kultu. Jediný vzor tu posléze může představovat sv. Helena, jež je opět spjatá s několikrát zmiňovaným konstantinovským tématem.

Přestože se zde zabývám spíše literárním obrazem, musím konstatovat, že v tomto směru podle mne jde spíš o reflexi skutečných okolností a málo zdůrazňovaný fenomén christianizace – manželskou misii. Oč zajímavější je poté případ Chrothildy mladší, jež představuje letmé zachycení stejného, byť nevydařeného pokusu o ortodoxní christianizaci Vizigótů. Role žen v raném středověku byla v tomto směru pravděpodobně historiografií nedoceněna.

Poskytuje to zároveň jedno z vysvětlení, proč se právě na manželku soustředila pozornost – šlo o zachycení reálného obrazu křtu, v němž církve hrála svou roli i díky zprostředkování přes manželku.

Pohanský vládce se pak tváří v tvář prosazení nové víry mezi svůj lid oproti manželce chová dosti zbaběle a obává se důsledků pro sebe jako vladaře. Navíc je se svou pohanskou minulostí vždy dosti rozporuplným hrdinou, což se zřejmě nejmarkantněji projevuje v Uhrách. Křesťanská manželka je mnohem snáze zařaditelná do nebeského panteonu. Svou roli zde sehraje i kontrast se svatou osobou biskupa.¹³⁷

8.4 - V tomto znamení zvítězíš

V legendárním příběhu přirozeně nemůže chybět motiv zázraku. V tomto případě nejde jen o jakýsi atribut doprovázející nového světce, ale o kardinální zlom, který potvrdí správnost nové víry. Tímto zázrakem je pro krále starého světa zřejmě nejpodstatnější podnět – vítězství v bitvě, jež může rozhodnout o jeho vládě. Pokud k němu dojde (a je více než samozřejmé, že se tak stane) pak je tím de facto stvrzena Boží vůle o apoštolském poslání nového vládce.

Zatímco u Chlodvíka je motiv konstantinovsky¹³⁸ bezprostřední – hrdina v předvečer bitvy přestupuje na novou víru, jež ho má v boji spasit, v dalších legendách (o Bořivojovi a

¹³⁷ Takto vysvětlil úpadek Chlodvíkovy role František Graus (*Volk, Herrscher...*, s.393-4 a 406-7).

¹³⁸ Této spojitosti si nelze nepovšimnout. Uvádí jí i E. James (*Frankové*, s. 121).

Štěpánovi) se dostává vládce přijetím víry do konfliktu s tradičním uspořádáním a v nastalé bitvě musí své přesvědčení obhájit, což souvisí s okolnostmi popisovanými v kapitole 8.1.

I u Bořivoje ovšem vystupuje zasvěcení výsledku bitvy novému Bohu, což v praxi zcela jistě vychází z chlodvíkovsko-konstantinovského vzoru.

Že se v tomto případě více než v předchozí otázce zdůraznění role manželek jedná o klišé, je nasnadě.

Předně musíme konfrontovat příběh s realitou raného středověku. Vládce dané doby byl především bojovníkem. Třebas i nemusel mít sám přehnané expanzionistické zájmy. Sotva ovšem můžeme předpokládat, že tomu tak bylo. Výchova k vládě a sám fakt, že se mu podařilo v dané době prosadit a udržet svou moc, předpokládá vůli panovníka k upevňování a rozšiřování své moci nejen kvantitativně, ale i kvalitativně. I pokud by ovšem byl na svou dobu přehnaným pacifistou, musel by pravděpodobně často čelit ozbrojeným srážkám s okolními suverény, kteří netrpěli na svou dobu takto nevídanou morální „kvalitou“.

Výjimku zde opět tvoří král Sigismund, který se ve chvílích konfrontace vzdal svého království, aby se plně soustředil na duchovní život. Snad v tom lze najít jeden z dalších důvodů, proč se stal svatým, ovšem nikoliv jako první pravověrný král.

Dá se říci, že bezmála každý rok středověkého života přinášel alespoň jednorázovou vojenskou kampaň a mír, pokud byl uzavřen, byl vratký a směřoval většinou k uvolnění rukou pro útok namířený jiným směrem. V dramatické době, kdy Evropa měnila svou etnickou i náboženskou mapu, tomu nemohlo být jinak.

Úspěšný vládce se v tomto kontextu jeví jako muž, jenž dokázal v těchto třenicích vítězit. Nebylo by obtížné nalézat panovníky, kteří hořkost porážky prakticky nepoznali. Ostatně poněkud nadneseně si můžeme tento systém představit jako nikdy nekončící vyrazovací souboje ve sportu. Poražený se stává pro svůj lid nepřijatelným, často je také jeho národ podroben vítězi. V určitých chvílích tedy musíme nalézat panovníky, kteří díky svým vítězstvím museli vypadat jako božstvy předurčení. Otázku, *proč* se jimi stali například právě křesťanští Frankové, Maďaři a jiní, zde neřešíme.

Legendista tedy jistě neměl potíže u „vyvolených“ koncipovat příběh tak, že Boží záměr se prokázal vítěznou bitvou. A už vůbec mu nečinilo potíže takovou vítěznou bitvu v době vlády panovníka nalézt.

Aby byl protiklad ještě výraznější, je pochopitelně nepřítel zahalen do stereotypu barbarských pohanů, kteří musí tváří v tvář Boží pravdě kapitulovat nebo budou krutě poraženi. Král, který se rozhodl přijmout křest dobrovolně, je v tomto směru jistě lepším hrdinou než takový, kterému byla víra vnucena.

Podrobné historické zkoumání posléze nachází v těchto bojových scénách drobné neshody. Chlodvík se jistě ke křtu neobrátil díky jediné vítězné bitvě v několikaletém tažení, byť by byla sebedůležitější. Bořivoj a Štěpán pak sice válčili se zastánci starých práv, ale historická věda už téměř beze vší pochybnosti prokázala, že sotva mohlo jít jen o pohanskou reakci (i když povstalci jistě do svého tábora přilákali i nespokojence z řad zastánců staré víry). Koppány a Strojmr¹³⁹ jsou i v legendách líčeni spíše jako odpůrci nových pořádků¹⁴⁰ než odpůrci nové víry a výzkumy historických badatelů z nich pro vědecký obraz událostí už udělaly nesporné křesťany.

Více než kde jinde se zde, jak už jsem předeslal, projevil vzor prvního křesťanského vládce Konstantina, jehož vítězná bitva a křesťanský sen před ní poskytují dostatečnou šablonu pro vznik klišé.

Tento obraz výrazněji chybí jen v Æthelberhtově příběhu. Důvodem je zřejmě znovu fakt, že Beda potřeboval soustředit pozornost na zcela jinou otázku – legitimity misie. O obraz úspěšné víry, jež si poradí se všemi nepřátelskými silami, mu v dané chvíli nešlo.

Z těchto důvodů musí být historik při použití legendárního obrazu velice opatrný. Právě v líčení navenek natolik „historické“ záležitosti, jakou je válečné tažení, se může skrývat autorem legendy podvržený zázrak. Bitva může být vyfabulovanou metaforou dlouhých tažení jako u Řehoře, nebo mohou být zastřeny její bezprostřední příčiny do náboženských schémat.

8.5 - Sigismund nikoliv vládce, ale mučedník

Do výše zmíněných schémat o christianizaci vůbec nezapadá legenda o sv. Sigismundovi. Vůbec zde nenacházíme zmínku o tom, jak proběhl křest. Přirozeně posléze chybí i zmínky o biskupovi, manželce coby spolupůsobilým elementu nové víry a chybí také vítězství pro novou víru. Je nutné si položit otázku, proč Sigismund, přestože jde podle legendy o prvního

¹³⁹ Zajímavý je posun historického povědomí, které legendární nesmiřitelnost otupilo. Někteří domácí autoři neváhají Bořivoje poněkud dehonestovat jako za pouhého exponenta moravských zájmů (charakteristika je z populárního přehledu J. Bílka, *Hádanky naší minulosti* 3, Praha 2003, s. 191).

V Maďarsku, jistě pod vlivem nacionálních tendencí, byly v uměleckém ztvárnění svatoštěpánských legend – rockové opeře *István a király* – představení Štěpán s Koppányem jako bezmála rovnocenní hrdinové, z nichž jeden stojí na straně modernizace a mírumilovné víry, druhý pak na straně tradice a hrdého válečnictví. Oba jsou představeni v dosti pozitivním světle i díky výběru oblíbených aktérů. Tragédií je v příběhu fakt, že se oba koncepty nemohly v danou chvíli smířit, což vede ke krveprolití. I krutý Koppányův trest je spíše důsledkem tlaku uražené matky, německé válečnické strany a domácí oportunistické šlechty, než nesmiřitelnou obhajobou nové víry a nových pořádků.

¹⁴⁰ V *LMi* pak úlohu pohanských bůhů přejímají spíše útočící Pečeněhové než zmínění povstalci.

křesťanského vládce Burgundů, nezapadl do schématu alespoň jako manžel světice, když už ne jako svatý.

Navenek je rozdíl jasný. Zatímco ostatní vládci se stávají apoštoly nové víry, je Sigismund spíše mučedníkem. Jenže v tomto směru nejde o důvod, proč by měl být motiv křtu potlačen. I v legendách o svaté Ludmile nacházíme příběh o umučení, ale ten nevytlačuje obraz christianizace. Proto je zřejmé, že vynechání konverze mělo jiný důvod než prosté soustředění se na martyrium světce.

Jedním z náznaků cesty k pravděpodobné odpovědi na otázku je podobný motiv, který se ukrývá v opomenutí zařazení knížete Gejzy do křesťanského panteonu. Gejza byl příliš komplikovanou postavou. Jeho hříchy, v legendách prezentované krutostí vůči sousedním národům v dobách, kdy byl ještě pohanem, mu zabránily stát se křesťanským hrdinou. Stejně tak byl i Sigismund obtížený hříchem vraždy svého syna, k níž navíc navedla krále jeho druhá žena, tedy - s nadsázkou řečeno - potenciální světice. Ostatní křesťanští panovníci možná z podobného důvodu nepřevzali jednoznačnou roli patronů svých zemí, která zůstala jejich manželkám.

To by ovšem samo o sobě jistě nestačilo. Morální profil prvních panovníků a panovnic musel bezesporu upravovat každý legendista. Vládce nemohl být světcem v hluboce morálním smyslu. Ostatně to od něj církve ani nevyžadovala. Někdo musel být garantem pořádku a práva, což umožnilo církvi a křesťanské obci fungovat. I za cenu toho, že se pak stával bojovníkem a soudcem – ovšem v křesťanském duchu pozdějšího *miles christianus*. Ani konverze v průběhu života nemohla být překážkou – Ludmila, Æthelberht, Balthilda a sám Sigismund došli svatořečení. Tážeme se po odlišné struktuře legendy.

Zásadní rozdíl předpokládám v posledním motivu legendy o christianizaci – král Sigismund se nestal představitelem vítězného národa, jenž by šířil novou víru dále. Naopak odešel do ústraní a byl překonán *křesťanskými* Franky.

Legendisté poddaní franským králům – neboť jim připadl samozřejmě úkol pečovat o kult krále Sigismunda, když Burgundsko skončilo jako součást Franské říše – by upřednostňováním role křesťanského krále dávali najevo neloajalitu vůči zájmům svých vládců. Řehoř z Tours obhajoval útok na Burgundy jako pomstu za osud rodičů první křesťanské královny Franků. Ve výsledku měl Sigismund působit spíše jako lokální světec místních klášterů a velmožů - ovšem zcela v souladu se zájmy panující dynastie.

Další a bezmála stejně podstatné je hledisko věroučné logiky. Jak by se vlastně první křesťanský král mohl stát poraženým mučedníkem, když nová víra měla zajistit jemu a ovečkám pod jeho vládou prosperitu a život v míru. Burgundsko utrpělo nejenom nájezdy

Franků, ale i ariánských Ostrogótů, což se spolupodepsalo na jeho osudu. Králové s tak nešťastným osudem nemohli vstoupit do rodiny křesťanských apoštolských vladařů.

Důraz na *passio* je v tomto případě víc než nutný. Král Sigismund se podle logiky příběhu už o vládu příliš nezajímá, pečuje o svatostánky, dává přednost kontemplativnímu životu a ve chvíli útoku Franků přenechává ozbrojenou moc svému zprvu úspěšnému bratrovi, přičemž sám se stává jen bezmocnou figurkou v rukou útočníků, jež ve spolupráci s nevěrnými Burgundany (snad zde můžeme cítit narážku na fakt, že tak zrádný národ není hodný toho, aby se s ním zacházelo jako s křesťanským) završí světcovo martyrium.

Samozřejmě byl Sigismund křesťanem a legenda ani nemůže tvrdit opak. Nebyl však *oním* křesťanským králem a jeho koruna není korunou věčnou pro křesťanského panovníka, šířitele *nomen christianum*. Je spíš jakýmsi atributem,¹⁴¹ jenž zdůraznila posléze renesance jeho kultu v době Karla IV. A snad i modernější výklad – i korunovaná hlava musí nést odpovědnost za své hříchy a nevyhýbat se pokání za své chyby.

Sigismund se stává pro křesťanského krále svým způsobem negativním vzorem – jeho pád přivodily hříchy – a stejnou roli může sehrát i v této práci. Sám fakt, že se někdo stal prvním křesťanským panovníkem ještě neznamena, že se obraz jeho christianizace musel zařadit do této podskupiny legendárních příběhů o prvních křesťanských panovnících raného středověku. Interference historických skutečností známých tvůrci legendy na straně jedné a nutnosti legendárního podání na straně druhé zde vytvořila šablonu, která se však nemusela vždy uchytit.

A díky tomuto negativnímu vymezení vidíme, jak příběh zbavený svého základního motivu byl ochuzen i o další, které bychom mohli označit za vedlejší. *PSS* se stalo legendou úplně jiné formy a nepřímou tak potvrdilo existenci této vnitřně spřízněné skupiny legendárních příběhů.

9 - Závěr: Obraz prvního křesťanského panovníka raného středověku v legendě

Negativní vymezení legendární šablony, jež přinesl rozbor příběhu burgundského krále Sigismunda, nám posléze přineslo poměrně jasný obraz prvního křesťanského panovníka, jak ho zprostředkovávají legendy.

¹⁴¹ Srovnej František Graus (*Volk, Herrscher...*, s. 398).

Typický první křesťanský vládce je muž, jemuž Bůh dopřál vedení vhodného duchovního pastýře – biskupa se značnou lokální autoritou. Dále jej nadal lidskou oporou věřící manželky, jež se postarala o to, aby si vládce uvědomil osobní důsledky nové víry.

Takto vybaven v době váhání a osobní konverze je „nový Konstantin“ shůry nadán mocí, jež mu umožnila zničit *všechny* své nepřátele (i když primárně samozřejmě pohany). To bylo pozitivum, jež získal dobrovolným přijetím křtu a také argument, kterým jako vládce mohl působit na ostatní složky politické moci ve své říši. Nová víra byla dobrá nejen pro osobu, ale i pro „říši“ již konvertita vládl, a proto se jeho rozhodnutí jeho obyvatelé poddali. Odpůrci měli možnost se o tomto faktu bezprostředně přesvědčit z druhé strany. Je zde tedy výrazná role svobodné vůle – jejíž zneužití, nebo nevědomé obrácení proti dobrému, tedy nové a pravé víře, vede ke krutému trestu v duchu starých tradic: porážce na bitevním poli.

Tato šablona je silná do té míry, že „ohýbala“ fakta, jež dnes opravují historici podle jiných zdrojů. Roli biskupa v případě misie v Uhrách přebrala autorita, jež měla svůj zvuk a jméno z jiných souvislostí než z faktického vlivu na křest Uher. Bitva je často přibarvena jako souboj s pohanstvím, nebo zcela extrahována jako metafora složitých politicko-vojenských operací úspěšných pro nového křesťanského hrdinu.

Pokud se objevují drobné odchylky od nastíněného vzoru, jsou dány spíše okolnostmi jež se podepisovaly na vzniku legendy jako propagandistického díla, než jakousi pochybnou snahou jejího tvůrce přidržet se historického obrazu. Asi sotva bychom tuto anachronickou touhu u středověkého autora hledali.

Tímto jsme si ukázali, jak dalece blízké jsou si obrazy přijetí křtu. Vidíme, že žádné výrazné odlišnosti, které bychom museli složitě interpretovat tu prakticky nenacházíme. Pokud se z tohoto schématu vymknul příběh svatého Sigismunda, jasně jsme viděli, že proces vzniku tohoto světce se prostě odpočátku ubíral odlišným směrem a proto se jeho legenda naprosto nepodobá ostatním, přestože jde rovněž o prvního křesťanského krále.

Dostáváme se tedy do situace, kdy můžeme učinit závěry. Legenda opět prokázala jistou rozporuplnost jako historický pramen. Nemusíme se ovšem ihned obracet do poklidného konstatování, že každý text je pramenem pro dobu svého vzniku a když nám nic nenapoví o událostech v něm popisovaných, napoví nám něco o svém tvůrci. Nalezneme zde víc.

Ukázali jsme si, že jisté podrobnosti o objektech legendy jsou ale při vhodné kritice textu relativně dobře obhajitelné jako historicky pravděpodobné – právě jako osobní důvody konverze panovníka nebo role jeho manželky.

Naproti tomu politické vlivy na konverzi a reakce okolí, stejně jako role duchovních pastýřů a v neposlední řadě dramatické vojenské akce, které se odehrávají, aby pojistily roli nové víry v daném prostoru, jsou všechno motivy, s nimiž musíme pracovat velice opatrně, abychom se dopátrali jejich nejpravděpodobnější interpretace jako legendárnímu obrazu přizpůsobených nebo legendistou zcela vyfabulovaných.

V neposlední řadě bych se rád zmínil o vztahu starších legend – stručně řečeno germánských v post-románských oblastech Evropy – s novějšími středoevropskými. Jak se zdá, nevytvořila se zde žádná odlišnější typologie příběhu. „Nový Konstantin“ germánského kmene je stejný jako ten, jenž víru přivedl za geografické hranice staré Římské říše. Chápeme-li pozdně klasický Řím jako první křesťanské impérium, pak vůči němu měli germánští monarchové stejný vztah, jaký měli posléze první vládci středoevropských Slovanů a Maďarů vůči novému impériu vznikajícímu ve střední nebo středo-západní Evropě.

V legendách je alespoň role okolí popisována obdobným způsobem. Vždy nacházíme jistý tušený prostor, z něž se nová víra šíří. V případě Chlodvíka je to ortodoxní obyvatelstvo římské Galie, v případě Æthelberhta spolupracující papežství a Franská říše, u Štěpána Bavorsko, ale možná spíše díky svatému Vojtěchovi Čechy – v každém případě zájmová sféra Oty III. Jediný „schůdek“ v tomto řetězu představuje Bořivoj, neboť Velká Morava posléze zanikla a jakýmsi věroučným vzorem se pro Čechy staly německé země. Tento mezistupeň zahradí posléze svatováclavské legendy, jež na první křesťanský pár „pozapomenou“.

I ve všech ostatních otázkách jsou novější legendy naprosto konzistentní se staršími.

Nedá se tedy říci, že z hlediska duchovního vývoje a šíření křesťanské víry by střední Evropa představovala nějak specifický prostor. Díky geografické nutnosti a jisté absenci tradice se zde vývoj pohyboval s jistým zpožděním, ale z hlediska legendárního obrazu prakticky stejnou cestou. Autorovi textu je stručně řečeno jedno, jestli biskup káže muži, jenž si se svým kmenem podmanil christianizované obyvatelstvo rozpadlé Římské říše, nebo knížeti, jenž bude muset implantovat víru mezi zcela pohanské obyvatelstvo. Vždy jde o to, aby k víře přivedl svůj lid.

Obraz christianizace zde tedy získává jakousi kompaktní šablonu, která přirozeně vychází z dějinných okolností. Nemůžeme mluvit ani o podstatné historické věrohodnosti, ani o naprostém vytváření mýtů nesouvisejících se skutečností. Oba tyto momenty jsou

v legendě raného středověku pevně spojeny a vytvářejí tak specifický text s vlastnostmi, jež musíme opatrně zkoumat a až posléze podrobovat důsledné interpretaci.

I proto má nadále význam studovat už tisíckrát přečtené texty. Jejich interpretace nám totiž stále může odhalit něco nového pro období na prameny tak skoupé, jímž byl raný středověk západní a střední Evropy, jež tu můžeme díky křesťanské víře reprezentované římským pontifikátem, považovat za jednolitou kulturní oblast světa.

SHRNUTÍ:

Ve své práci se snažím o komparaci latinských legend o prvních evropských křesťanských panovnících raného středověku. Tímto způsobem se mi podařilo postihnout jakýsi standardní model hagiografického příběhu s daným tématem. Shoda se projevuje jednak ve způsobu přijetí křtu, jednak v obvyklém výskytu vedlejších postav - manželky, jež přebírá roli světice, a misijního biskupa - a v neposlední řadě v užití motivu bitvy za víru. Zejména postava zbožné manželky vystupuje z legend jako velice podstatná a naznačuje zřejmě reálný způsob šíření křesťanské víry pomocí sňatkové politiky. Podstatné je i zjištění, že přes relativně velkou časovou vzdálenost nejstaršího a nejmladšího srovnávaného textu, umocněnou ještě odlišnou dějinnou situací germánských a středoevropských etnik, vykazují legendy značnou tématickou podobnost a dokládají tak spřízněnost kulturních okruhů západní a střední Evropy.

SUMMARY:

I try to compare latine legends of first European christian monarchs of the early Middle Ages in my work. This way I detected some standard type of hagiographical story with this topic. The conformity lies in the way of acceptance of baptism, appearance of two secondary persons - the wife, who is accepting the sanctity, and the missionary bishop - and not least in using the theme of battle for faith. Especially the character of pious wife seems to be very important in hagiography and implies obviously the realy way of spreading christian religion with the marriage policy. As well important are findings, that despite the quite wide time span between the genesis of the oldest and the latest compared text, amplified by the different historical situation of Germanic and Central European peoples, shows the hagiography considerable similarity and proves the cultural alliance of West and Central Europe.

BIBLIOGRAFIE:

Prameny:

Ad 3:

Kronika Řehoře z Tours – Historiarum libri decem (HLX) (jako Gregorii Episcopi Turonensis Libri historiarum X), *MGH SS rer. Merov.*, KRUSCH, Bruno (ed.), Hannover 1937; český překlad: TURONENSIS, Gregorius: *O boji králů a údělu spravedlivých.*

Kronika Franků. Dějiny v 10 knihách, Kincl Jaromír (ed.), Praha 1966.

Život svaté Chrothildy (VCh) (Vita sanctae Chrothildis), in: KRUSCH, Bruno (ed.), *Fredегarii et aliorum Chronica. Vitae Sanctorum*, *MGH SS rer. Merov.*, Hannover 1888, s. 341-348.

Ad 4:

Kronika Řehoře z Tours – Historiarum libri decem (HLX) viz výše.

Utrpení svatého Zikmunda krále (PSR) (Passio sancti Sigismundi regis et martyris et sociorum eius, quod est kl. mai.), in: KRUSCH, Bruno (ed.), *Fredегarii et aliorum Chronica. Vitae Sanctorum*, *MGH SS rer. Merov.*, Hannover 1888, s. 329-340.

Ad 5:

Bedova kronika (Beda) (Historia ecclesiastica gentis Anglorum) in: PLUMMER, Charles (ed.), *Venerabilis Baedae Historiam ecclesiasticam gentis anglorum, Historiam abbatum, Epistolam ad Ecgberctum una cum Historia abbatum auctore anonymo, tomus I*, Oxford 1896.

Ad 6:

Annales Fuldenses sive Annales regni Francorum orientalis, in: KURZE, Friedrich (ed.), *MGH SS rer. Germ.*, Hannover 1891.

Fuit in provincia Bohemorum (FpB), in: *Svatováclavský sborník II.2*, CHALOUPECKÝ, Václav, *Prameny X. století legendy Kristiánovy o svatém Václavu a svaté Ludmile*, s. 459-478; český překlad in: KRÁLÍK, Oldřich (ed.), *Nejstarší legendy přemyslovských Čech*, Praha 1969, s. 215-216.

Kosmova kronika (jako Die Chronik der Böhmen des Cosmas von Prag), *MGH SS rer. Germ. N. S.*, BRETHOLZ, Berthold (ed.), Berlin 1923.

Kristiánova legenda (LK) (Vita et passio sancti Wenceslai et sancte Lumile ave eius), LUDVÍKOVSKÝ, Jaroslav (ed.), Praha 1978.

Prolog o sv. Ludmile (PL), in: EMLER, Josef (ed.), *Fontes Rerum Bohemicarum I*, Praha 1873, s. 123-124, český překlad in: KRÁLÍK, Oldřich (ed.), *Nejstarší legendy*, s. 217.

Ad 7:

Hartvíkova legenda (LH) (Legenda sancti Stephani regis ab Hartvico episcopo conscripta), in: BARTONIEK, Emma (ed.), *Scriptores rerum Hungaricarum 2*, Budapest 1938, s. 401-440; český překlad in: PRAŽÁK, Richard (ed.), *Legendy a kroniky koruny uherské*, Praha 1988, s. 103-117.

Menší legenda sv. Štěpána krále (LMi) (Legenda minor sancti Stephani regis, nebo též Stephani regis Ungariae vita minor), in: PERTZ, Georg Heinrich (ed.), *Historiae aevi Salici, MGH SS XI*, Stuttgart 1854, s. 226-229; český překlad in: PRAŽÁK, Richard (ed.), *Legendy a kroniky koruny uherské*, Praha 1988, s. 92-102.

Reginonis abbatis Prumiensis Chronicon cum continuatione Treverensi, *MGH SS rer. Germ.*, KURZE, Friedrich (ed.), Hannover 1890.

Větší legenda sv. Štěpána krále (LMa) (Legenda maior sancti Stephani regis), in: PERTZ, Georg Heinrich (ed.), *Historiae aevi Salici, MGH SS XI*, Stuttgart 1854, s. 229-242; český překlad in: PRAŽÁK, Richard (ed.), *Legendy a kroniky koruny uherské*, Praha 1988, s. 74-91.

Literatura:

BEDE, *The Ecclesiastical History of the English People, The Greater Chronicle, Bede's Letter to Egbert*, McCCLURE Judith, COLLINS Roger (ed.), Oxford 1999.

BLEIBER, Waltraut, *Das Frankenreich der Merowinger*, Berlin 1988.

EMLER, Josef (ed.), *Fontes Rerum Bohemicarum I*, Praha 1873.

GRAUS, František, *Volk, Herrscher und Heiliger im Reich der Merowinger: Studium zur Hagiographie der Merowingerzeit*, Praha 1965.

GYÖRFFY, György, *König Stephan der Heilige*, Budapest 1988.

JAMES, Edward, *Frankové*, Praha 1997.

KAISER, Reinhold, *Das römische Erbe und das Merowingerreich*, München 2004.

KELLER, Hagen, *Otoni: Jindřich I. Ptáčník, Ota I., II., III., Jindřich II.*, Praha 2004.

KRÁLÍK, Oldřich, *Labyrint dávných dějin českých*, Praha 1970.

KRÁLÍK, Oldřich, *Nejstarší legendy přemyslovských Čech*, Praha 1969.

- KONTLER, László, *Dějiny Maďarska*, Praha 2001.
- KUBÍN, Petr, *Znovu o Kristiána*, in: *Od knížat ke králům: Sborník u příležitosti 60. narozenin Josefa Žemličky*, Praha 2007, s. 63-72.
- LENDVAI, Paul, *Tisíc let maďarského národa*, Praha 2002.
- LOWMIANŃSKI, Henryk, *Początki Polski III*, Warszawa 1967.
- MAYR-HARTING, Henry, *Coming of Christianity to Anglo-Saxon England*, London 1972.
- MEDUNA, Petr, *Ludmila z kraje slovanského*, in: *Nomine Liudmilam, Sborník k počtě sv. Ludmily*, Mělník 2006.
- PRAŽÁK, Richard a kol., *Dějiny Maďarska*, Brno 1993.
- PRAŽÁK, Richard (ed.), *Legendy a kroniky koruny uherské*, Praha 1988.
- SLÁMA, Jiří, *Střední Čechy v raném středověku III.*, Praha 1988.
- STANTON, F. M., *Anglo-Saxon England*, Oxford 1943.
- TŘEŠTÍK, Dušan, *Počátky Přemyslovců: Vstup Čechů do dějin (530-935)*, Praha 2003.
- TŘEŠTÍK, Dušan, *Vražda kněžny Ludmily*, in: *Dějiny a Současnost 12*, Praha 1990, s. 6-11.
- VESZPRÉMY, László, *Královna Gisela Uherská*, in: *Střed Evropy okolo roku 1000: příručka a katalog k výstavě*, Praha 2002, s. 216-218.
- WOLFRAM, Herwig, *Formování říší, zakládání církví a vznik nových národů*, in: *Střed Evropy okolo roku 1000: příručka a katalog k výstavě*, Praha 2002, s. 121-125.
- WOLFRAM, Herwig, *History of Goths*, Berkeley/Los Angeles/London 1988.
- ŽEMLIČKA, Josef, „*Polská koruna*“ *Vratislava II.*, in: *ČČH 1* r. 104, Praha 2006, s. 1-46.
- film *István, a király* (KOLTAY, Gábor, 1984).

Souhlasím s tím, aby tato práce byla půjčována pro studijní a výzkumné účely.

V Praze dne 30. 7. 2008

Jakub Izdný